# ÉTUDES TRADITIONNELLES

71e ANNÉE

1970

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*

MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER 1970 N° 417

# COMPRENDRE ET CROIRE

C'est un fait d'observation courante que l'homme puisse croire sans comprendre ; on a beaucoup moins conscience de la possibilité inverse, qui consiste à comprendre sans croire, et elle apparaît même comme une contradiction, puisque la foi ne semble s'imposer qu'à celui qui ne comprend pas. Pourtant, l'hypocrisie n'est pas seulement la dissimulation de celui qui feint être meilleur qu'il n'est ; c'est aussi la disproportion entre la certitude et le comportement, et sous ce rapport, la plupart des hommes sont plus ou moins hypocrites puisqu'ils prétendent admettre des vérités qu'ils ne mettent que faiblement en pratique. Croire sans agir en conséquence, c'est, sur le plan de la simple croyance, ce qu'est sur le plan intellectuel une compréhension sans foi et sans vie ; car croire réellement, c'est s'identifier à la vérité que l'on accepte, quel que soit le niveau de cette adhésion. La piété est à la croyance religieuse ce que la foi opérative est à la compréhension doctrinale, ou encore, ce que la sainteté est à la vérité.

Si nous partons de l'idée que la spiritualité comporte essentiellement deux facteurs, à savoir le discernement entre le Réel et l'illusoire et la concentration permanente sur le Réel la *conditio sine qua non* étant l'observance des règles traditionnelles et la pratique des vertus concomitantes, — si nous partons de cette idée, nous verrons qu'il y a un rapport entre le discernement et la compréhension d'une part et la concentration et la foi d'autre part ; quelle que soit son degré, la foi est toujours une participation en quelque sorte existentielle à l'Etre ou au Réel ; c'est — pour reprendre un *hadîth* fondamental — « adorer Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit ». En d'autres termes, la foi est la participation de la volonté à l'intelligence : de même que sur le plan physique, l'homme adapte son action aux données qui en déterminent la nature, de même il doit agir, sur le plan spirituel, en conformité de ses convictions ; activité intérieure plus encore qu'exté-

rieure, car « avant d'agir, il faut être », et notre être n'est autre que notre activité intérieure. L'âme doit être à l'esprit ce que la beauté est à la vérité, et c'est ce que nous appellerons la « qualification morale » devant accompagner la « qualification intellectuelle ».

Il y a un rapport entre la foi et le symbole ; il y en a un autre entre la foi et le miracle. Dans l'image symbolique comme dans le fait miraculeux, le langage appartient à l'être, non au raisonnement ; à une manifestation d'être de la part du Ciel, l'homme doit répondre par son propre être, et il le fait par la foi ou par l'amour, — qui sont les deux faces d'une seule et même réalité, — sans cesser pour autant d'être une créature pensante. Concrètement, on pourrait se demander sur quoi se fonde ou par quoi se justifie une foi élémentaire, et dédaigneuse de tout essai de compréhension, ou presque ; nous venons de donner la réponse, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur la puissance en principe illuminative des symboles, phénomènes ou arguments de la Révélation (1) ; le « mérite obscur » de la foi consiste alors à ne point se fermer à une grâce pour laquelle notre nature est faite. Ce qui peut différer du côté humain, ce sont les modes ou degrés de réceptivité et aussi les besoins intellectuels ; ces derniers ne sauraient signifier que l'homme penseur manque de foi, ils indiquent simplement que sa réceptivité est sensible aux aspects plus subtils et plus implicites du Message divin ; or ce qui est implicite n'est pas l'inexprimable, c'est l'ésotérique, et celui-ci a droit à l'expression (2). Nous avons signalé le rapport entre la foi et le miracle : la foi parfaite consiste en somme à se rendre compte du caractère métaphysiquement miraculeux des phénomènes naturels et de voir en eux, par conséquent, la trace de Dieu.

Le démérite de l'incroyance ou du manque de foi ne consiste donc pas en un manque naturel d'aptitu-

(1) Les « signes (*ayât*) dont parle le Koran, et qui peuvent être même des phénomènes naturels envisagés à la lumière de la doctrine révélée. Une remarque qui s'impose d'elle-même est que l'insensibilité, de la part des croyants de telle religion intrinsèquement orthodoxe, aux arguments d'une autre religion, n'est absolument pas en cause ici, puisque le motif du refus est alors un facteur positif, à savoir une foi préexistante en soi valable.

(2) Il va de soi qu'il y a de l'implicite même sur le plan du sens littéral, mais ce mode d'indication ne pose guère de problème.





des particulières, ni n'est dû à une certaine inintelligibilité du Message, — car alors il n'y aurait pas démérite, — mais il est dans le raidissement passionnel de la volonté et dans les tendances mondaines qui déterminent ce raidissement. Le mérite de la foi, c'est la fidélité à la réceptivité surnaturellement naturelle de l'homme primordial ; c'est rester tel que Dieu nous a faits et rester disponibles à l'égard d'un Message céleste éventuellement contraire à l'expérience terrestre, mais incontestable en fonction de critères tant subjectifs qu'objectifs (1).

On rapporte qu'Ibn Taimiyah (2), en descendant après un sermon de chaire, fit cette remarque : « Dieu descend du Ciel vers la terre comme moi je descends maintenant » (3) ; on n'a aucune raison de douter qu'il l'entendit selon un littéralisme réfractaire à toute interprétation, mais son attitude n'en a pas moins une valeur symbolique indépendante de ses opinions personnelles : le refus d'analyser un symbole par la pensée discursive et séparative — afin de se l'assimiler d'une façon directe et quasi existentielle — correspond en effet à une perspective possible et par conséquent valable dans les conditions appropriées. Nous voyons ici la coïncidence entre la « foi du charbonnier » et une attitude qui est opposée tout en étant analogue, à savoir l'assimilation de la vérité au travers du symbole et moyennant l'âme entière, l'âme comme telle.

***

La foi en tant que qualité de l'âme est le complément stabilisateur de l'intelligence discernante et en quelque sorte explosive ; sans ce complément, l'acti-

(1) Dire qu'Abraham et Marie avaient le mérite d'une grande foi signifie qu'ils étaient sensibles aux critères divins malgré l'apparente impossibilité du Message ; cela signifie également que l'homme ancien n'était nullement crédule, s'il est permis de faire cette remarque dans ce contexte, qui dépasse l'humain ordinaire puisqu'il s'agit de prophètes.

(2) Théologien arabe du XIIIe siècle, protagoniste — d'origine hanbalite — d'un exotérisme outrancier.

(3) Par référence au hadith « de la Descente » (*en-Nuzûl*) : « Notre Seigneur — qu'Il soit béni et exalté — descend chaque nuit vers le ciel terrestre (*es-samâ ed-dunyâ*) au moment où il reste un dernier tiers de la nuit, et Il dit : « Qui M'appelle, afin que Je puisse lui répondre ? Qui Me fait une demande, afin que Je puisse l'exaucer ? Qui Me demande pardon, afin que Je puisse lui pardonner ? »

vité intellectuelle — non la pure intellectuation — se laisse entraîner par son propre mouvement, elle est comme un feu qui dévore ; elle perd l'équilibre et finit par, soit se consumer elle-même dans une inquiétude sans issue, soit simplement s'épuiser et se scléroser. La foi implique toutes les qualités statiques et douces, telles la patience, la gratitude, la confiance, la générosité ; elle offre un élément fixatif à l'intelligence mercurielle et réalise ainsi, ensemble avec le discernement, un équilibre qui est comme une anticipation de la sainteté. C'est à cette polarité — au degré suprême — que s'appliquent en Islam les termes complémentaires de « bénédiction » (ou « prière », *çalât*) et de « paix » (ou « salutation », *salâm*).

Une qualification intellectuelle n'est pleinement valable — en vue des contenus qui correspondent à son envergure — qu'à condition de s'accompagner d'une qualification morale équivalente ; toutes les attitudes fidéistes qui semblent vouloir limiter l'élan de l'intelligence s'expliquent par là. Les partisans de la tradition pure et simple (*naql*) dans l'Islam des premiers siècles en eurent profondément conscience, et Asharî lui-même l'a senti — bien que d'une manière opposée puisqu'il s'est aventuré sur le plan du raisonnement théologique — en attribuant à Dieu une inintelligibilité qui, au fond, ne pouvait signifier que la précarité des moyens intellectuels de l'homme en face de la dimension d'absoluité.

On peut méditer ou spéculer indéfiniment sur les vérités transcendantes et leurs applications, — et nous ne faisons d'ailleurs pas autre chose, mais nous avons des raisons valables de le faire et ne le faisons pas pour nous-mêmes, — on peut donc spéculer à longueur de vie sur le suprasensoriel et le transcendant, mais ce qui seul importe, c'est le « saut dans le vide » qu'est la fixation de l'esprit et de l'âme dans une dimension impensable du Réel ; ce saut, qui interrompt et achève la chaîne en principe illimitée des formulations (1), dépend d'une compréhension directe et d'une grâce, il ne dépend pas de telle phase du déroulement doctrinal, car ce déroulement, nous le répétons, n'a logiquement pas de fin. Ce « saut dans le vide », nous pouvons l'appeler la « foi » ; c'est de la négation de cette réalité que découle toute philosophie du type « l'art pour l'art », toute pensée

(1) Sans quoi il n'y aurait point de doctrines, celles-ci étant par définition des formes, des délimitations, des coagulations mentales.





croyant pouvoir rejoindre absolument la Réalité à force d'analyses, de synthèses, d'arrangements, de filtrages et de polissages, — pensée mondaine par le fait même de cette ignorance, et par le fait concomitant de son « cercle vicieux » qui ne fera jamais sortir de l'illusion, tout en renforçant celle-ci par le leurre d'une connaissance progressive en fait inexistante (1).

En considérant les dommages que causent les préjugés ou les tendances de la piété ordinaire aux spéculations métaphysiques, le cas échéant, on pourrait être tenté de conclure qu'il faille laisser la piété à la porte de la connaissance pure, mais ce serait là une fausse conclusion, et des plus pernicieuses ; en réalité, la piété — ou la foi — ne doit jamais être absente dans l'âme, mais il est trop évident qu'elle doit être au niveau des vérités qu'elle accompagne, ce qui signifie qu'une telle extension est parfaitement dans sa nature, comme le prouvent notamment les hymnes védantiques, pour ne citer qu'un exemple particulièrement probant.

On a reproché aux Hindous d'être des idolâtres invétérés et de trouver dans le moindre phénomène un prétexte d'idolâtrie ; il y a une fête annuelle, paraît-il, où l'artisan entasse ses outils pour les adorer. En fait, l'Hindou refuse de s'enraciner dans l'extériorité : il regarde volontiers le substrat divin des choses, d'où son sens aigu du sacré et sa mentalité dévotionnelle ; c'est tout ce dont ne veut pas l'homme moderne devenu monstrueusement « adulte », conformément à la pire des illusions qui ait jamais assombri l'esprit humain. Le reflet du soleil n'est sans doute pas le soleil, mais il n'en est pas moins « quelque chose du soleil », et sous ce rapport, il n'est pas abusif de parler elliptiquement d'une sorte d'identité, la lumière étant toujours la lumière une et la cause étant réellement présente dans l'effet ; qui ne respecte pas l'effet se rend incapable de respecter pleinement la cause, outre que celle-ci se refuse à quiconque méprise ses

(1) Une doctrine valable est une « description » dont l'auteur, pouvant se fonder sur une connaissance directe et supramentale, n'est aucunement dupe quant aux inévitables limites de forme ; en revanche, une philosophie qui se veut une « recherche » n'est qu'un néant, et son apparente modestie n'est qu'une négation prétentieuse de la vraie sagesse, qualifiée absurdement de « dogmatisme métaphysique ». Dire qu'on est ignorant parce que tout le monde l'est, ce n'est évidemment pas de l'humilité.

reflets ; qui comprend la cause, la perçoit également dans ses traces terrestres. Le sens du sacré ; ce mot exprime avec bonheur une dimension qui ne doit jamais être absente, ni dans la pensée métaphysique, ni dans la vie de tous les jours ; c'est lui qui donne naissance aux liturgies, et sans lui il n'y a pas de foi. Le sens du sacré ,avec ses concomitances de dignité, d'incorruptibilité, de patience et de générosité, est la clef de la foi intégrale, et des vertus surnaturelles qui lui sont inhérentes.

***

Quand on admet la distinction alchimiste entre une « voie sèche » et une « voie humide », la première correspondant à la « connaissance » et la seconde à l'« amour », on doit savoir du même coup que les deux pôles « feu » et « eau » — que ces voies représentent respectivement — se reflètent dans chacune d'elles, si bien que la « connaissance » comporte nécessairement un aspect d'«humidité», et l'«amour» un aspect de « sécheresse ».

Dans le cadre d'une voie d'« amour », cet aspect de « sécheresse » ou de « feu » est l'orthodoxie doctrinale, car il est notoire qu'il n'est pas de spiritualité possible en dehors de l'armature implacable et immuable d'une expression divine de la Vérité salvatrice ; d'une manière à la fois analogue et inverse, l'aspect d'« humidité » ou d'« eau », — aspect féminin dérivant de la Substance divine, *Prakriti*, la *Shakti*, — cet aspect est indispensable à la voie de « connaissance » pour les raisons évidentes d'équilibre, de stabilité et d'efficacité dont il a été question plus haut.

Quand on compare la qualité de « connaissance » au feu, on ne conçoit du reste pas que cette comparaison puisse rendre compte parfaitement et exhaustivement de la nature de l'intelligence métaphysicienne et de son activité réalisatrice : en effet, le feu en lui-même, à part ses qualités de luminosité et d'ascension, comporte également un aspect d'agitation et de destructivité, et c'est un aspect — envisagé précisément par les adversaires fidéistes du *kalâm* — qui prouve que la « connaissance-feu » ne se suffit pas à elle-même, qu'elle a par conséquent un impérieux besoin d'une « connaissance-eau », laquelle n'est autre que la foi avec toutes ses vertus fixatives et





apaisantes (1). L'intelligence la plus pénétrante, si elle s'appuie trop sur ses propres forces, risque de se trouver abandonnée par le Ciel ; oubliant que le sujet connaissant est Dieu, elle se ferme à l'influx divin. Est profane, non seulement la pensée qui ignore les vérités métaphysiques et mystiques (2), mais aussi celle qui, tout en connaissant ces vérités à un degré théoriquement suffisant, les aborde pourtant d'une manière disproportionnée, c'est-à-dire sans une adaptation suffisante de l'âme ; non qu'une telle pensée soit profane par définition comme la précédente, mais elle l'est secondairement ou moralement et s'expose gravement à l'erreur, car l'homme n'est pas qu'un miroir, il est un cosmos à la fois complexe et fragile. La connexion — souvent affirmée traditionnellement — entre la Connaissance et la Paix, montre à sa manière qu'en intellectualité pure, l'élément mathématique n'est pas tout, et aussi, que le feu ne saurait être à lui seul le symbole de la pure intellectualité (3).

La combinaison entre les principes « feu » et « eau » n'est autre que le « vin », qui est à la fois du « feu liquide » et de l'« eau ignée » (4) ; l'ivresse libératrice procède précisément de cette combinaison alchimique et quasi miraculeuse des éléments opposés. C'est donc le vin, et non le feu, qui est l'image la plus parfaite de la gnose libératrice, envisagée, elle, non

(1) « Il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la connaissance », dit la *Bhagavadgîtâ* : c'est ici l'eau, et non le feu, qui est mis en rapport avec le *jnâna*.

(2) « Métaphysiques » : concernant objectivement les réalités universelles. « Mystiques » : concernant les mêmes réalités subjectivement, c'est-à-dire par rapport à l'âme contemplative, dans la mesure où elles entrent opérativement en contact avec elle.

(3) Shankara appelle la « Sagesse innée », à laquelle il entend s'identifier, « Celle qui est l'arrêt de l'agitation mentale et l'apaisement suprême... Celle qui est l'étang Manikarnikâ... Celle qui est le Gange... » Autant d'images se référant à l'eau et non au feu. L'Islam de son côté associe au Paradis la fraîcheur, la couleur verte, les ruisseaux.

(4) Quand les Peaux-Rouges appelaient l'alcool « eau de feu », ils exprimaient sans le savoir une vérité profonde : la coïncidence alchimique et quasi surnaturelle entre la liquidité et l'ignition. D'après le *Brihad-Aranyaka Upanishad* et le *Shatapatha Brâhmana*, le Feu divin (*Agni*) est engendré dans le Soi indifférencié (*Atmâ*) par la tension entre l'Energie ignée (*têjas*) et l'Eau de Vie ou l'Elixir (*rasa*) ; *Agni* est « baratté » et « né des Eaux », ou « né du Lotus » ; il est l'Eclair caché dans les Eaux célestes.

seulement dans son ampleur totale mais aussi dans l'équilibre de ses modes virtuels, car l'équilibre entre le discernement et la contemplation peut se concevoir à tous les niveaux. Une autre image de cet équilibre ou de cette concordance est l'huile ; c'est d'ailleurs par elle que le feu se stabilise et devient la flamme calme et contemplative des lampes dans les sanctuaires. Comme le vin, l'huile est un liquide igné, qui « brille sans même que le feu l'ait touchée », selon le célèbre verset de la Lumière (*ayat en-Nûr*).

A un certain point de vue élémentaire, il y a une connexion entre la voie émotionnelle des « guerriers » et l'eau, qui est passive et « féminine », comme il y a une connexion entre la voie intellectuelle des « prêtres » et le feu, qui est actif et « masculin » ; mais il est trop évident, nous le répétons, que l'eau a un aspect sacerdotal de paix, et le feu un aspect guerrier d'activité dévorante, et que chaque voie comporte nécessairement un pôle « sec » et un pôle « humide ».

Toutes ces considérations convergent sur le problème des rapports entre l'intelligence spéculative et la foi : celle-ci est une « eau » pure et calme, celle-là est un « feu » actif et discriminatif. Dire que l'eau est pure indique déjà qu'elle a une qualité virtuelle de luminosité, qu'elle est donc prédisposée à véhiculer le feu et à se transmuer en vin, comme aux noces de Cana ; envisagée sous le rapport de ses possibilités, l'eau est un vin virtuel puisqu'elle comporte déjà par sa pureté un caractère de luminosité, et en ce sens elle est comparable à l'huile ; celle-ci est ignée par sa nature même, comme le vin, mais en même temps elle ne correspond exactement au vin que quand elle se combine avec la flamme qu'elle nourrit, alors que le vin n'a besoin d'aucun complément pour manifester sa nature.

***

Il résulte de tout ce qui précède que la foi comme l'intelligence peuvent se concevoir chacun à deux niveaux différents : la foi en tant que certitude quasi ontologique et prémentale est supérieure à l'intelligence en tant que pensée discernante et spéculative (1),

(1) Cette foi supérieure est tout autre chose que la facilité irresponsable et arrogante des improvisateurs profanes de *Zen* ou de *Jnâna*, lesquels entendent brûler les étapes en se privant du contexte humain essentiel de toute réalisation ; alors qu'en Orient, et dans les conditions normales d'ambiance éthique et





mais l'intelligence en tant que pure intellection est supérieure à la foi en tant que simple adhésion sentimentale ; c'est de cette ambivalence que dérivent de nombreux malentendus, mais c'est elle aussi qui permet un langage exo-ésotérique à la fois simple et complexe. La foi, sous son aspect supérieur, est ce que nous pourrions appeler *religio cordis* : c'est la « religion intérieure » surnaturellement naturelle à l'homme, laquelle coïncide avec la *religio caelis* — ou *perennis* — à savoir la vérité universelle, qui est au-delà des contingences de forme et de temps. Cette foi est capable de se contenter de peu : contrairement à une intelligence éprise d'exactitude mais jamais satisfaite dans son jeu de formulations, — et passant de concept en concept, de symbole en symbole sans pouvoir se fixer sur aucun, — la foi du cœur se satisfait éventuellement du premier signe ou symbole qui se présente providentiellement à elle (1), et en vit jusqu'à la suprême Rencontre.

La foi dont il s'agit, et que nous avons appelée *religio cordis*, — c'est le côté subjectif et immanent de la *religio caelis*, — cette foi comporte deux pôles, conformément à la distinction entre les voies « sèche » et « humide » ; ils sont représentés dans le Bouddhisme du Nord sous les formes du *Zen* et du *Jôdo*. Tous deux se détournent de la compréhension verbale pour se plonger, l'un dans notre être même et l'autre dans la foi : c'est-à-dire que pour le *Zen* la vérité doit coïncider avec la réalité et celle-ci est notre substrat à la fois existentiel et intellectuel, tandis que pour le *Jôdo* la vérité-réalité se trouve atteinte dans la foi parfaite, l'abandon à la Substance universelle qui est Miséricorde et qui s'est manifestée pour nous dans tel Signe ou telle Clef (2).

liturgique, ce contexte est largement donné par avance. On n'entre pas chez un roi par la porte de service.

(1) Dans les vies des saints, la carrière spirituelle est souvent inaugurée par un incident extérieur ou intérieur qui projette l'âme dans une attitude particulière et définitive en face du Ciel ; le symbole, ce n'est pas tant l'incident que le facteur spirituel positif que l'incident met en évidence.

(2) En d'autres termes : dans l'Amidisme, la foi se fonde en dernière analyse sur l'intuition de la Bonté essentielle de l'Absolu, qui est divinement « l'Autre » par rapport au sujet existentié ; dans le Zénisme, ce que nous appelons « foi » se fonde au contraire sur l'intuition de la réalité essentielle de notre « Soi-même », de notre Essence subjective, transpersonnelle et nirvânique.

La dimension spirituelle symbolisée par le vin ou l'ivresse se trouve représentée, dans le *Mahâyâna*, par l'union des deux pôles *Vajra* (« Eclair » ou « Diamant ») et *Garbha* («Matrice») — ou *Mani* («Joyau») et *Padma* (« Lotus ») — ou par la conjonction entre la Vérité formulée (*Upâya*) et la Connaissance libératrice (*Prajnâ*) ; la « grande Jouissance » (*Mahâsukha*) qui résulte de l'union des deux pôles, évoque la Béatitude (*Ananda*) d'*Atmâ*, dans laquelle se rencontrent la « Conscience » (*Chit*) et l'« Etre » (*Sat*). Selon l'acception la plus extérieure, ce symbolisme directement ou indirectement sexuel exprime l'équilibre entre le savoir et la vertu ; sur cette base, il peut s'agir de l'équilibre entre l'investigation doctrinale et la pratique spirituelle, ou entre la doctrine et la méthode. Tous ces modes sont réductibles à la confrontation entre un « connaître » et un « être », ou entre une objectivation intellectuelle et une participation volitive ou quasi existentielle, nous pourrions dire : entre une dimension mathématique ou architecturale et une dimension éthique-esthétique ou musicale, au sens le plus vaste dont ces termes sont susceptibles, compte tenu de l'enracinement des phénomènes dans l'ordre divin. Il est vrai qu'à un certain point de vue, l'élément « être » est plus qu'un complément : il est la combinaison des éléments « connaître » et « vouloir », et dans ce cas il représente la sainteté-synthèse sous-jacente à la polarité « intelligence-beauté », ce qui nous ramène au symbolisme de l'amour et du vin, et au mystère de la foi coïncidant avec la gnose.

Le culte d'une Déesse, d'une *Shakti*, d'une *Târâ*, — d'une « Dame » si l'on veut, — peut éventuellement marquer la prédominance d'une perspective d'amour, de *bhakti* dogmatique et méthodique, mais il peut témoigner tout aussi bien, dans le cadre même d'une perspective de gnose ou de *jnâna*, de l'accentuation de l'élément « foi » au sens supérieur du terme, celui qu'envisagent précisément le *Zen* et le *Jôdo*, le premier selon la « voie sèche », et le second selon la « voie humide ». C'est là également ce qu'entendait Ibn Arabî, dont la perspective de gnose ne peut faire aucun doute, par la « religion de l'Amour », qu'il identifiait à *el-islâm*, la conformation essentielle de l'esprit et de l'âme à la Nature divine, laquelle est au-delà des formes et des oppositions.

Frithjof SCHUON.



# LA GUIRLANDE AUX JOYAUX DU DISCERNEMENT

(*Vichâra Mani Mala*)

Le texte qui suit est constitué par des extraits du célèbre ouvrage *Vichâra Sâgara* (Océan de Discernement) de Mahâtmâ Nishchaldas. L'original en est en hindi, mais il y en a aussi une traduction en tamoul, et c'est sur cette version que Shri Râmana Maharshi fit un choix et un regroupement des passages les plus intéressants, ceci pour répondre à la demande d'un fidèle qui se plaignait que le grand volume tamoul était trop difficile à parcourir et comprendre. Une traduction anglaise en fut incluse parmi les textes annexes (« Adaptations et Translations ») des *Collected works of Ramana Maharshi* (Edited by Arthur Osborne).

## INVOCATION

*Ce qui demeure béatifique, éternel, resplendissant, tout-pénétrant, sans nom, ni forme, et qui constitue cependant l'arrière-plan de toute chose, qui n'est pas connu par l'intellect souillé mais uniquement par l'intellect le plus pur et illimité, et que l'on appelle Brahman, c'est ce que Je suis.*

*Ceci signifie qu'après s'être débarrassé de l'égo, le vrai sens du mot « Je » resplendit en tant que la connaissance dernière et pure, le Soi ; le sens illustré par le mot « Je » est Brahman. Telle fut la réalisation du Saint Arunagiriar de Tiruvannamalai, qui dit : « Ayant dévoré le moi connu en tant que « je » (c'est-à-dire l'égo), ce qui demeure en tant que le Soi est justement l'Etre Suprême ».*

## TEXTE

Un certain chercheur, ayant au cours de plusieurs existences précédentes accompli de bonnes actions

au nom du devoir et non en vue du profit, et s'étant consacré à Dieu, fut, par suite de ses mérites passés, graduellement libéré des impuretés de son mental. En conséquence son mental devint clair et contemplatif ; seule demeurait l'ignorance qui voile le Soi. Il avait également acquis un intellect discriminant, l'absence de passion, la tolérance, le contrôle des sens, la force d'âme et la ferveur et avait triomphé du désir d'agir. Il était avide de gagner la Délivrance et était hautement qualifié pour entreprendre la quête de la Connaissance nécessaire. Il s'impatienta de la vie maligne de ce monde, et alors chercha puis rencontra un vrai Guru, très versé dans le Vêdânta et établi en Brahman. Avec crainte et amour, il tomba à ses pieds et demanda : Seigneur ! Comment me débarrasserai-je de la maligne vie de ce monde et gagnerai-je la paix béatifique, éternelle ?

*Le Guru :* O, disciple ! Pourquoi cette illusion ? Tu es toujours pure Béatitude ; il n'y a pas la moindre trace de *samsâra* en toi ; ne prêtes donc pas attention à la misère de la naissance, de la mort, etc. Tu es libre de la naissance, libre de la mort, pure conscience, c'est-à-dire Brahman.

*Le disciple :* La Délivrance doit certainement être totale évasion de la misère et acquisition du bonheur perpétuel. Si, comme vous le dites, je suis pure Béatitude, pourquoi devrais-je chercher à l'acquérir ? Ou si je suis toujours affranchi de la misère, pourquoi devrais-je la fuir ?

*Le Guru :* L'acquisition du bonheur est comme le recouvrement d'un bracelet et qui ne t'a jamais quitté, mais que, en raison de l'oubli, tu pensais avoir perdu. Tu l'as cherché en tout lieu jusqu'à ce qu'il te soit rappelé où il était, et alors tu as pensé qu'il avait été recouvré. Pareillement, essayer d'éviter la misère cela revient à penser que tu vois un serpent, mais, scrutation faite, tu ne trouves qu'une corde.

*Le disciple :* L'expérience de la Béatitude et l'absence de la misère peuvent-elles coexister en un seul état de Délivrance ?





*Le Guru :* Oui ; de même que le substrat d'une corde demeure sous l'apparence du serpent inexistant, de même le substrat de la Béatitude demeure sous l'apparence de la misère inexistante.

*Le disciple :* Puisque le plaisir est toujours associé aux objets, comment pouvez-vous dire que je suis pure Béatitude ?

*Le Guru :* La Béatitude de Soi ne peut pas être apparente à l'homme qui ignore le Soi, du fait que son mental est toujours agité par son appétence des objets. Lors de l'acquisition de l'objet désiré, le mental se stabilise pendant un instant et se tourne vers l'intérieur en direction du Soi, et la Béatitude du Soi est alors reflétée sur lui. Ainsi l'homme s'abuse au point de croire que la joie ressentie provenait de l'objet. Puisque la joie disparaît avant qu'on ait un désir nouveau d'un autre objet, puisque la joie de revoir son fils après une longue séparation ne continue pas avec la même intensité tant que le fils demeure avec nous, puisque la béatitude est expérimentée dans la *samâdhi* et le sommeil profond où les objets sont totalement absents, la joie ou la béatitude ne peuvent pas résider dans les objets ou être dues à aucun d'eux. C'est le Soi qui est Béatitude .Quand les *jîvas* expérimentent la Béatitude, ce n'est que celle du Soi et aucune autre. C'est uniquement pour nous faire prendre conscience de ceci que les Védas insistent sur le fait que tous les individus sont pure Béatitude.

*Le disciple :* Le *jnâni* désire-t-il des objets et jouit-il de plaisirs, ou pas ?

*Le Guru :* Bien que le désir des objets et la jouissance des plaisirs soient apparents chez le *jnâni,* tout comme chez l'ignorant, il ne voit cependant pas le plaisir comme quelque chose de distinct du Soi.

*Le disciple :* La misère du *samsâra* sous forme de naissance et de mort étant si évidente, comment pouvez-vous dire qu'elle n'existe jamais pour moi ?

*Le Guru :* C'est en raison de ton ignorance du fait que ton Soi est Brahman, que la naissance, la mort

et le monde apparaissent réels, de même que le faux semblant d'un serpent apparaît dans un bout de corde, ou le bleu dans le ciel, ou les silhouettes dans un rêve.

*Le disciple :* Qu'est-ce qui forme le substrat de cet univers illimité ?

*Le Guru* : Tout comme la corde elle-même constitue le support et le substrat du serpent illusoire qui y est projeté par ignorance, de même toi tu constitues le support et le substrat du monde illusoire projeté par ignorance du Soi.

*Le disciple* : Veuillez me dire quelle est la distinction entre *adhara* (objet désigné ou assignation) et *adhishtâna* (état propre, de base).

*Le Guru* : L'aspect « ceci » apparaissant aussi bien dans le phénomène illusoire (ceci est un serpent) que dans la réalité (ceci est un bout de corde) est appelé *adhara* (support). De même, le « est », c'est-à-dire l'aspect *être dans* « ceci *est* le monde » est l'aspect être du Soi et est appelé *adhara.*
Mais l'aspect discernant, la « cordéité » de la corde, qui n'est pas apparent dans l'illusion, devient apparent plus tard ; de même, la nature inaffectée, non-changeante toujours libre, toute pénétrante du Soi n'est pas apparente durant l'illusion. Ceci est l'état propre.

*Le disciple* : Mais il y a un voyant distinct de la corde qui constitue le *adhara* et le *adhishtâna* pour le serpent ; où donc est le voyant séparé de moi qui constitue le *adhara* et le *adhishthâna* pour le monde (*jagat*) ?

*Le Guru* : Au cas où le *adhishthâna* n'est pas sensitif, un voyant est nécessaire ; s'il est sensitif, il est lui-même le voyant. Tout comme la conscience-témoin qui constitue le *adhishthâna* des visions de rêve est également le voyant du rêve, de même toi tu es le voyant du monde.

*Le disciple* : Si le monde empirique, comme sa contrepartie onirique, n'était qu'une illusion engendrée par l'ignorance, pourquoi les états de veille et





de rêve devraient-ils être différenciés, et la réalité de leurs interactions être classée comme empirique et fausse (*vyâvahârika* et *prâtibhâsika*) ?

*Le Guru* : Un rêve, produit sans matière appropriée et oscillant dans l'espace et le temps, dû à l'ignorance, aggravé par le sommeil, est dit être faux (*prâtibhâsika*). Le monde produit dans l'Etre Suprême par la seule ignorance, dénué de matière, temps ou espace, est dit être empirique (*vyâvahârika*). Pourtant, si l'on recherche plus loin, il devient clair qu'aucune semblable distinction n'existe réellement entre les rêves et l'état de veille, ou entre les niveaux de réalité dans leurs interactions. La Conscience seule est la Réalité transcendante ; tout ce qui peut en être distingué est faux ou illusoire, ayant l'ignorance pour cause matérielle et la conscience pour substrat.

*Le disciple* : Pourquoi alors le monde du rêve, à l'encontre du monde de la veille, est-il nié même en l'absence de la Réalisation du Soi ?

*Le Guru* : Il est vrai qu'en l'absence de la Réalisation du Soi, un rêve ne s'évanouit pas totalement c'est-à-dire sans récurrence) lorsqu'on s'en réveille ; cependant, il est perdu dans l'ignorance première, parce que sa cause immédiate (le sommeil) s'évanouit et qu'aussi son mode mental contraire (la veille) commence à se manifester.

*Le disciple* : Les mêmes objets persistent dans l'état de veille avant et après les rêves, tandis que le même rêve ne se répète jamais. Alors comment les deux états peuvent-ils être semblables ?

*Le Guru* : Toutes choses sont également les modifications d'*avidya* (l'ignorance) et des surimpositions sur la connaissance. Elles ont la même durée que les modes mentaux. Il n'est pas possible que le même objet persiste dans l'état de veille mais seulement sa vision fugace comme dans un rêve. Les états de rêve et de veille sont donc semblables.

*Le disciple* : Puisque la connaissance de la même chose est renouvelée après l'éveil du sommeil comme avant celui-ci, on ne peut pas dire que la conaissance

et les choses ont la même durée. Au contraire, les objets demeurent les mêmes avant et après la connaissance qu'on en a.

*Le Guru* : De même que les objets du rêve, bien que nouvellement créés, semblent être tout à fait vieux et anciens, de même, les choses empiriques semblent persister. Tout cela est dû à l'ignorance. Les causes et les effets apparents dans le monde appartiennent à cette catégorie.

*Le disciple* : Si l'esclavage du *samsâra* est dû à l'ignorance du Soi, comment et quand cette ignorance est-elle apparue ?

*Le Guru* : Cette ignorance dépend du Soi, autrement dit Brahman ; c'est simplement une illusion sans commencement.

*Le disciple* : Comment l'ignorance peut-elle exister dans le Brahman resplendissant de soi-même plus que n'existerait l'obscurité dans le soleil ? En admettant qu'elle est surimposée, la surimposition est impossible sur une chose clairement perçue ou totalement non perçue ; elle ne peut exister que pour un objet confusément vu, tandis que Brahman est dénué de qualités, tant générales que particulières, étant indissociable et exempt de particularités (il ne peut pas être confusément vu). Où donc la surimposition de l'esclavage intervient-elle ?

*Le Guru* : Le feu demeure latent dans le bois ; il ne peut pas dissiper l'obscurité ou nous être de quelque utilité ; mais lorsque deux bouts de bois sont frottés l'un contre l'autre le feu latent, maintenant rendu manifeste, dissipe l'obscurité et nous est utile. De même, la lumière du Soi est toujours là ; cependant dans le sommeil profond l'ignorance la recouvre et n'est pas dissipée ; par conséquent, la lumière du Soi n'est pas ennemie de l'ignorance ; d'autre part elle l'aide. Mais la conscience de Brahman réfléchie dans le mode mental, elle est manifeste et dissipe l'ignorance.

Bien que Brahman soit indissociable, son aspect Etre est expérimenté en tant que « je suis » même dans l'état d'ignorance ; il apparaît comme la nature





générale de Brahman. Tandis que les aspects Connaissance et Béatitude ne sont pas apparents dans l'état d'ignorance mais deviennent apparents dans l'état de connaissance ; donc, ceux-ci apparaissent comme des aspects spéciaux. Tous ceux-ci sont à nouveau dûs à l'ignorance seulement. Cependant, l'aspect Etre peut fort bien constituer la caractéristique générale et les deux autres, les caractéristiques particulières de Brahman. Donc la surimposition devient possible.

*Le disciple* : Bien que les rêves soient irréels ils peuvent être écartés par des invocations, des incantations (*japas*), etc. De même, bien que le monde soit irréel, il cause pourtant la misère des naissances répétées, etc. Comment peut-il être éliminé pour ne jamais plus réapparaître ?

*Le Guru* : Toute irréalité qui apparaît dans l'ignorance doit disparaître dans la connaissance correspondante ; tout comme un serpent ou de l'argent apparaissent par ignorance de la nature d'un bout de corde ou de la nacre et disparaissent par leur connaissance. De même, le monde qui est projeté par ignorance de ton Soi, disparaîtra dans la Connaissance du Soi.

« Brahman demeure inébranlable, uniforme, incorruptible, non-né, invisible ; sans nom, ni forme. L'ignorance qui lui est surimposée et les produits de l'ignorance — *jîvâ*, Dieu et le monde — ne sont que des produits de l'imagination n'ayant d'existence ni maintenant, ni avant, ni après. Tout ce qui est vu équivaut à un tour du mental, lui-même produit de l'gnorance. Ce mental demeurant folâtre dans les états de veille et de rêve fond dans l'ignorance de l'état de sommeil profond. De même que l'eau d'un mirage ne peut pas mouiller le sol, de même les phénomènes illusoires ne peuvent m'affliger, moi leur substrat Je suis Etre-Conscience-Béatitude, c'est-à-dire, je suis Brahman. » Découvrir ceci c'est le *Jnâna* (Conscience). Comme je l'ai déjà dit, c'est le seul moyen d'obtenir la Délivrance.

Tout comme l'obscurité ne peut disparaître devant autre chose que la lumière, de même l'obscurité de l'ignorance qui enveloppe actuellement le cœur ne peut s'évanouir avec ses effets, devant le *karma*,

l'*upâsana*, etc., si ne point la lumière de la Connaissance.

Il demeure le Soi, Brahman, toujours incorruptible et homogène ; rien ne naquit auparavant, ne naît maintenant ni ne naîtra ci-après. Puisqu'il n'y a pas d'objet, il ne peut pas y avoir de témoin ; puisqu'il n'y a pas d'esclavage, il ne peut y avoir de délivrance; puisqu'il n'y a pas d'ignorance, il ne peut y avoir de connaissance. Celui qui, sachant ceci, se débarrasse de son sens d'être l'agent, devient un *Jnâni* (Sage). Demeurant libre du désir, que les sens soient actifs ou pas, il est incorruptible et, par conséquent, il n'est pas agent, même s'il peut sembler être actif.

*Le disciple* : Comment peut-il y avoir identité entre *jiva* (moi individuel) qui apparaît fragmenté en tant que « je » en de nombreux et différents individus et affligé par les sympathies et les antipathies, et Brahman qui demeure non-duel, tout pénétrant et affranchi des sympathies et antipathies ? S'ils sont identiques, qui accomplit les actions et qui confère les résultats des actions ?

*Le Guru* : Bien que cela ne s'accorde pas avec le sens apparent de « je », qui est l'individu qualifié par le mental, le Soi peut être identifié avec Brahman et avec le sens indicateur de « je », nommément le témoin. La conscience réfléchie en tant que le mental accomplit les actions, et Brahman réfléchi en tant que Mâyâ en confère les fruits. La pure Conscience, qui est la seule signification de *Tu* et *Cela* (dans la formule « Tu es Cela »), demeure indifférenciée. Elle ne participe pas des qualités respectives des deux autres.

*Le disciple :* Quel est le *jivâ* et quel est le témoin ? Un témoin divorcé du *jivâ* semble être une impossibilité, comme le fils d'une femme stérile.

*Le Guru* : De même que dans un vase d'eau, le vase-éther (c'est-à-dire l'éther dans le vase) et l'éther réfléchi du ciel forment ensemble l'éther dans l'eau, de même la Conscience demeurant en tant que le substrat de l'intellect et la conscience réfléchie dans l'intellect, qui est elle-même remplie d'impuretés telles que le désir et l'action, forment ensemble le *jivâ* qui est l'agent, le bénéficiaire, etc.





D'autre part, le témoin immuable est la Conscience qui forme le substrat de l'intellect spécifique du *jivâ*, qui est en réalité l'ignorance individuelle. Il n'a pas d'origine. Il demeure immuable.

Mérite ou démérite, plaisir ou peine, qui vont vers d'autres régions ou qui en reviennent, ne relèvent tous que de la conscience réfléchie ou plutôt de son accessoire, le mental et non de la pure Conscience. Le *jivâ* est seulement un aspect particulier du témoin. La Conscience est une. Le mental constitue un accessoire (*upâdhi*) d'un de ses aspects, c'est-à-dire le témoin ; et un attribut (*viseshana*) d'un autre de ses aspects est le *jivâ*. Ceci signifie que la même conscience lorsqu'elle est unie au mental (*antahkârana*) semble être *jivâ* et lorsqu'elle en est séparée semble être le témoin. En d'autres termes, le même mental est un accessoire (*upâdhi*) de la Conscience du point de vue du discriminant et un attribut du point de vue de l'ignorant. La même conscience est le témoin pour un homme discriminant et le *jivâ* pour un ignorant.

*Le disciple* : Même dans ce cas, les témoins étant aussi nombreux qu'il y a d'individus, comment le témoin peut-il être unique et identique à la Conscience non-duelle ?

*Le Guru* : Tout comme l'éther dans des ustensiles variés n'est pas séparé ou autre que celui de l'espace externe, de même le témoin dans des individus variés étant non-différent de Brahman peut être identique à la Conscience non-duelle. Ainsi connais « Je suis Brahman. »

*Le disciple* : Cette Connaissance appartient-elle au *jiva* ou au témoin ?

*Le Guru* : Connaissance et ignorance appartiennent seulement au *jivâ* et non pas au témoin.

*Le disciple* : La Connaissance « Je suis Brahman » du *jivâ* qui est autre que Brahman ne sera-t-elle pas niée par la suite ?

*Le Guru* : De même qu'il y a toujours identité apparente entre l'éther dans un vase et l'éther extérieur, il y a aussi la condition d'un lieu géométrique

commun immédiat (*mukhya samânâdhikaranya*) entre Brahman et la Conscience Témoin (le sens profond de « Je »).

Quant au *jîvâ* (le sens apparent de « Je »), l'identité avec Brahman ne devient possible qu'après l'élimination de l'égoité propre au *jîvâ*, comme dans le cas d'un poteau pris à tort pour un homme. (Ce n'est qu'après la négation de l'idée d'« homme » que la réalité du poteau est identifiée. Il en va de même avec *jîvâ* et Brahman). Ceci est *bâdha samânâdhikaranya,* la condition d'un lieu géométrique commun, seulement après la négation (de l'apparence).

*Le disciple* : Les deux sens du mot « je » — *jîvâ* et le témoin — apparaissent-ils simultanément ou alternativement ?

*Le Guru :* Simultanément. Le *jîvâ* est l'objet de perception du témoin ; tandis que le témoin est le « resplendissant de soi-même ». En cas de perception directe d'objets externes tel un vase, etc., un mode mental (*vritti*) apparaît ; la lumière de la Conscience y est réfléchie ; le mode de lumière réfléchie sort à travers l'œil jusqu'à l'objet, le pénètre et assume sa forme ; la lumière ainsi réfléchie sur l'objet dissipe les ténèbres (*avarna*) de l'ignorance naturelle qui le recouvre et illumine de la sorte les objets qui ne sont pas « resplendissant de soi-même ». Ceci est tout à fait comme la lumière de la lampe illuminant des objets contenus dans un vase, ceux-ci ne peuvent briller d'eux-mêmes, même lorsque le vase qui les contient est brisé. Tandis que, s'agissant de la connaissance directe de Brahman (c'est-à-dire le Soi), celle-ci s'ensuit en entendant le *Mahavakya* « Tu Es Cela », tout comme elle s'ensuit en entendant « tu es le dixième » (1) ; à l'instar des sentiments de plaisir et de peine, la connaissance directe s'ensuit même sans moyens externes de perception ; ceci parce que le mental, détourné des sens et regardant vers l'intérieur, devient Brahman ; le même mode mental lève le voile du Soi et le petit résidu d'ignorance ayant ainsi été enlevé, comme la saleté avec le savon, Brahman resplendit de Soi-même, tout comme la toute-pénétrante lumière du Soleil, lorsqu'on retire le doigt qui recouvre l'œil. De même qu'une lampe allumée dans un vase resplendit de soi-même sans aide, seulement lorsque le vase qui la contient est brisé, de même l'aide de la lumière réfléchie (nommément *jîvâ*) n'est pas nécessaire pour que Brahman resplendisse.

(1) Voir note correspondant à la 37e strophe de *Sad Vidya*.





*Le disciple* : Quels sont les moyens, tant externes qu'internes, pour obtenir cette connaissance ?

*Le Guru* : L'action désintéressée tels que les rites sacrificiels, le culte de Dieu, ou du Guru, etc, sont les aides extérieures. La discrimination, l'absence de passion, la cessation de l'action, etc, le désir aigü de la Délivrance, l'audition de la Vérité provenant d'un Guru, la réflexion, et la contemplation de celle-ci et, finalement, la recherche de la signification des mots du *Mahavakya,* ce sont les huit formes des aides intérieures. L'audition du *Mahavakya* est la cause directe de la Réalisation.

*Le disciple* : Si la connaissance directe émane du *Mahavakya* seul, quel est le rôle dévolu à l'audition et à la réflexion ?

*Le Guru* : La connaissance est de deux sortes, fermement établie et vacillante. Bien que l'enseignement du *Mahavakya* suscite la Connaissance même chez le chercheur peu qualifié, celui-ci n'étant pas libéré des doutes et des fausses conclusions, cette Connaissance ne lui est d'aucune utilité. Si cependant, il s'applique à l'audition (*shravana*), etc., tous ses défauts seront enlevés. Tel est le fruit de l'audition de la Vérité en provenance d'un Guru et de la réflexion sur l'enseignement, etc. Puisque le *Mahavakya* confère une connaissance ferme et inébranlable au chercheur le plus hautement qualifié au mental pur et clair, d'autres moyens tels que le *shravana* (l'audition) et le *manana* (la réflexion) ne lui sont pas nécessaires. Etant fermement établi, il est aussi délivré pendant la vie même.

*Le disciple* : Quelles sont les marques distinctives du sage et de l'ignorant ?

*Le Guru* : Le détachement est la marque du sage, tandis que l'attachement est celle de l'ignorant. L'ignorant aussi peut donner des signes sporadiques de détachement, mais puisque sa foi en la réalité du monde objectif n'a pas disparu, son détachement ne sera donc qu'une phase passagère. Quant au détachement du sage, il est le résultat de sa ferme conviction que le monde objectif n'est qu'un faux phénomène et par conséquent il est ferme et inébranlable.

*Le disciple* : Certains disent que le *karma* (l'action) et le *jnâna* (la connaissance) accompagnés de la *bhakti* (amour de Dieu) produisent la Délivrance.

*Le Guru* : Le *karma* (l'action) repose sur la croyance que nous sommes l'agent et le bénéficiaire et que l'agent, l'action et le résultat de l'action sont différents l'un de l'autre, tandis qu'en réalité le Soi est le Brahman incorruptible lui-même. La connaissance réelle consiste en la non-différenciation de l'acteur, de l'action et de son fruit et elle n'est pas différente du Soi. Son fruit est la Délivrance.

*Le disciple* : Comment ces deux énonciations contradictoires peuvent-elles être vraies toutes deux ? Tant que le mental persiste, il ne perdra pas sa propre nature de vacillation ; même un *jnâni* ne peut y échapper. Bien que sa nature n'affecte pas la Délivrance après le rejet du corps, il fera certainement obstacle à la Béatitude du Soi pour le *jnâni*, délivré de son vivant. La dévotion ne sera-t-elle pas une aide pour un tel *jnâni* ?

*Le Guru : Samâdhi* ou absence de *samâdhi* ne fait pas de différence pour le *jnâni* fermement établi ; donc il ne peut y avoir aucune tentative de sa part pour tenir le mental. Il n'a pas d'ignorance qui le pousse à des activités journalières ou qui l'illusionne au point de voir des différences, ou encore qui le fasse aimer ou haïr quoi que ce soit. Seul reste pour lui le résidu de *prarabdha* (destinée précédemment accumulée). Ceci est la cause de ses activités apparentes. Ceci également diffère selon les différents *jnânis* et n'est pas fixé par quelque règle. Les activités d'un *jnâni* sont donc considérées comme dépendantes du *prarabdha*. Il y a une classe de *jnânis*, comme le roi Janaka, qui semblent désirer les jouissances en accord avec leur *prarabdha* et qui paraissent tenter de les obtenir ; il y aussi une autre classe, comme Suka et Vamadeva, qui, à cause de leur *prarabdha* de renoncement total, sont seulement enclins à la Béatitude de la Délivrance pendant leur vie et dégoûtés de toute sorte de jouissance.





Puisque Brahman-Béatitude ne peut pas être révélé par simple tranquillité du mental, mais seulement par le mode mental particulier, c'est-à-dire le mode Brahman, qui s'ensuit de la contemplation de la signification de l'enseignement védantique (qui rend également le mental tranquille), le chercheur désireux d'atteindre la Béatitude de la Délivrance de son vivant doit méditer sur l'enseignement du Vêdânta à l'exclusion de toute autre chose.

*Le disciple* : Un jnâni peut-il être excessivement actif ?

*Le Guru* : Plus le *jnâni* est actif moins il est en béatitude, moins il est actif et plus il est en béatitude. Mais dans les deux cas son *jnâna* demeure le même. L'activité, bien qu'incompatible avec la Béatitude de la Délivrance ne l'est pas avec la Délivrance elle-même, car l'illusion de l'esclavage dans l'activité ou la non-activité n'existe plus.

*Le disciple* : Puisque le *jnâni* sait que tout le non-Soi (c'est-à-dire le monde objectif) est un phénomène illusoire et que par conséquent il n'est attaché à rien, qu'est-ce qui le fait se livrer à l'activité ?

*Le Guru* : Bien qu'il soit conscient du caractère illusoire du corps, le *jnâni* mendie de la nourriture pour maintenir le corps en vie ; de même que les spectateurs jouissent d'une séance de magie tout en sachant que c'est un tour du magicien, ou qu'un malade s'adonne à de la nourriture interdite tout en étant conscient du risque que cela comporte.

*Le disciple* : Comment donc est-il dit que le *jnâni* est sans désirs ?

*Le Guru* : Ce n'est pas que son mental ne subisse

pas la modification du désir. Il n'est pas parfaitement *satvique* (calme) mais seulement *satvique* pour la plupart, tandis qu'il demeure encore associé avec plus ou moins de *rajas* et de *tamas* (activité et obscurité); tant que *rajas* lui est associé, le désir ne peut pas totalement disparaître. Toutefois, il ne voit pas le désir en tant qu'une qualité du Soi. C'est ce que signifie son absence de désirs. Il est incorruptible. Bien qu'il semble agir, il est sans action. D'où les *Shrutis* déclarent que les actions accomplies par le corps du *jnâni* — mérites ou démérites, bonnes ou mauvaises actions — ne l'affectent d'aucune manière.

*Le disciple* : N'est-ce pas une restriction pour le *jnâni* de rester toujours en *Nirvikalpa Samâdhi* ou dans l'état inébranlable non-duel de pure Béatitude libre de l'ignorance qui le voile, avec un mode mental assumant la forme Brahman et fondant dans la Lumière de Brahman qui résulte d'une contemplation constante ; et aussi de ne pas laisser le mental sombrer dans l'ignorance du sommeil où la Béatitude du Soi demeure voilée et non-manifestée ?

En écoutant ces inepties le Guru rit et ne dit rien.

*Le disciple :* Celui qui, se détournant de la Béatitude de la Délivrance pendant sa vie, trouve de la jouissance aux plaisirs du monde, ne se détournera-t-il pas plus tard de la Béatitude de la Délivrance après le rejet du corps pour chercher les plaisirs du ciel ?

*Le Guru* : Puisque, pour le *jnâni,* le fait d'abandonner la Béatitude de la Délivrance de son vivant même et de désirer la jouissance des plaisirs est déterminé par le *prarabdha* ; puisque son air vital ne sort pas (c'est-à-dire ne sort pas du Soi tout-remplissant) et qu'il n'y a aucune chance pour qu'un autre corps se présente à lui ici-bas ou dans l'au-delà ; il n'est pas pertinent de parler de son abandon de la Béatitude de la Délivrance par le désir du ciel et pour y résider.

*Le disciple* : Qu'est-ce que la Délivrance durant la vie ? Et qu'est-ce que la Délivrance après le rejet du corps ?





*Le Guru* : Etre libre de l'illusion de l'esclavage même pendant la vie dans le corps, c'est la Délivrance pendant la vie. Le *prarabdha* ayant pris fin, l'ignorance (sous ses deux formes, grossière et subtile) fond dans la Connaissance Suprême et ceci est la Délivrance après le rejet du corps.

Ceci est l'Essence de tous les Shastras. Après l'avoir écouté, le disciple réalisa le Soi et fut ainsi délivré de son vivant même et après le rejet du corps également.

OM TAT SAT

Shri Ramanarpanamasthu

Version française
par
Françoise DUQUESNE et Christian COUVREUR

---

# LES PRINCIPES ET LEURS MANIFESTATIONS CHEZ LES MAYAS ET LES INCAS

L'altération rapide des traditions d'Amérique après l'arrivée des Européens n'a sans doute pas permis qu'elles fussent connues dans leur intégrité. Toutefois, les mythes qui sont parvenus jusqu'à nous, d'abord par transmission orale, puis par l'intermédiaire de documents tardifs, suffisent à faire assentir la profondeur de ces doctrines.

En ce qui concerne les Mayas, nous nous inspirerons, d'une part, du Popol-Vuh, ce texte sacré des Maya-Quiché, répété verbalement depuis des millénaires, et transcrit voici quatre siècles par un prêtre de cette peuplade (1), et d'autre part du « Livre de Chilam Balam de Chumayel », ce recueil de traditions et de prophéties maya auquel nous avons déjà fait allusion (2).

(1) Le livre de M. R. Girard, « Le Popol-Vuh, histoire culturelle des Maya-Quichés » est une source d'information remarquable, car l'auteur a vécu chez les Chortis, descendants des Mayas dont la tradition est encore partiellement vivante. M. Girard estime que « le Popol-Vuh constitue le document le plus ancien sur l'histoire de l'homme. Il est antérieur au Rig Veda et au Zend Avesta, que l'on a considérés jusqu'ici comme la collection de textes sacrés la plus antique. » Le Père Ximenez, qui au XVIII[e] siècle a découvert et traduit le manuscrit quiché, déclare qu'il « s'est conservé parmi les Indiens sous le sceau d'un tel secret que, parmi leurs anciens prêtres, on ne faisait même pas mention de la chose, lorsque, faisant des recherches à ce sujet, alors que j'étais au presbytère de Chichicastenango, je constatai que cette doctrine était la première qu'ils assimilaient avec le lait maternel, et que presque tous la possèdent de mémoire. » A présent encore, les rites, le calendrier, le théâtre, l'art, les conceptions sociales des Chortis sont inspirés par les mythes qui forment le thème du Popol-Vuh.

(2) Voir « Les cycles dans les civilisations précolombiennes », in *Et. Trad.* n° 404 et « La Pierre et la Caverne », in *Et. Trad.* n° 405.





Le premier de ces documents commence par énumérer une série de personnages divins, dont les plus importants sont Tzakol, Bitol, Alom et Cajolom ,auxquels il faut ajouter le couple ancestral, le « grand-père » et la « grand'mère » dénommés Ixpiyacoc et Ixmucané (3).

Vient ensuite un récit de la création : « Grande fut l'histoire de ce temps, où ils finirent de mesurer tous les angles du ciel, de la terre, où ils parachevèrent la mesure des lignes, dans le ciel, sur la terre, dans les quatre angles, aux quatre coins, ainsi que cela avait été prescrit par les Constructeurs, les Formateurs, les Mères, les Pères de la vie, ceux de la Respiration, ceux de la Palpitation, ceux qui engendrent, ceux qui pensent, Lumière des tribus, Lumière des fils, Lumière de la descendance, Penseurs et Sages, au sujet de tout ce qui est dans le ciel, sur la terre, dans les lacs, dans la mer ».

Le Chilam Balam de Chumayel insiste, pour sa part, sur l'aspect quadripartite de cette création, que gouvernent les quatre Régents cosmiques, les *Can Sib*.

Par ailleurs, la croyance en un Créateur qui est un Dieu incréé, et dont les dieux ne sont que les instruments, se manifeste également dans l'un et l'autre de ces textes. Il s'agit de Hunab Ku, « Dieu Unique », qui revient constamment dans le livre de Chilam Balam. Voici un autre récit de la création que l'on trouve dans ce dernier : « En date du Un *Chouen*, [Dieu] tira de lui-même sa divinité, et fit le ciel et la terre. Le Deux *Eb*, il fit la première échelle pour descendre au milieu du ciel et au milieu de l'eau... Tout fut créé par Dieu notre Père et par sa Parole ; là où il n'y avait ni ciel ni terre, sa Divinité était présente ; elle-même se transforma en nuage et créa l'Univers, et sa majesté et son grand pouvoir divin firent frémir les cieux. » Il est vrai que, dans ce dernier texte, l'influence chrétienne n'est pas à exclure. Par contre, elle est cer-

(3) Selon G. Raynaud, les significations de ces noms seraient les suivantes : Tzakol : « Constructeurs » ; Bitol : « Formateurs » ; Alom : « Procréateurs » ; Cajolom (ou Qaholom) : « Engendreurs ». Ixpiyacoc : « Antique Secret » ; Ixmucané : « Antique Dissimulatrice ». En fait, ces deux derniers dieux semblent être identiques à Tzakol et Bitol, envisagés sous un aspect particulier, car ils prennent parfois leur place dans les énumérations. D'ailleurs, d'une manière générale, les dieux sont désignés par plusieurs noms, dont chacun précise quelqu'une de leurs fonctions.

tainement absente du Popol-Vuh, qui présente encore les entités ayant présidé à la formation du monde de la manière suivante : « Rien n'existait. Seuls, l'immobilité, le silence dans les ténèbres, dans la nuit. Seuls, Tzakol, Bitol, Tepeu, Gucumatz, Alom et Cajolom se tenaient au-dessus de l'eau, Lumière épandue. Ils étaient couverts de plumes vertes ; aussi s'appelaient-ils Gucumatz. » (4).

On voit qu'aux quatre dieux cosmiques, Tzakol, Bitol, Alom et Cajolom sont venus s'en adjoindre deux autres, Tepeu et Gucumatz.

Mais de même qu'il n'y a qu'un soleil, lequel prend diverses positions dans le ciel, de même, le Principe divin se manifeste sous différents noms et sous différentes formes. En effet, selon R. Girard, les quatre dieux cosmiques sont figurés par quatre positions du soleil : celles de son lever d'une part, de son coucher d'autre part, lors de chacun des deux solstices. Tepeu et Gucumatz, quant à eux, sont symbolisés par les positions du soleil à son lever, puis à son coucher, le jour du passage de l'astre au zénith. Mais la Divinité sous sa forme la plus haute est précisément représentée par le soleil lorsqu'il se trouve au zénith. C'est là le Cœur du Ciel, Cabaguil ou Cabahuil : « C'est ainsi que le ciel existait, et aussi le Cœur du Ciel, dont le nom était Cabaguil. » (5).

(4) Tepeu : « Dominateurs » ; Gucumatz est l'équivalent de Quetzalcoalt, le « Serpent aux plumes de Quetzal ». Ici, le nom s'applique à la fois à l'ensemble des entités divines, et à l'une d'entre elles.

L'alliance de l'oiseau et du serpent, ou de l'oiseau et du tapir, figure l'union du Ciel et de la Terre. Elle se retrouve dans le titre sacerdotal chorti de *Horchan*, « Tête de Serpent », ou « Chef des Chan » (*Chan*, « serpent », est le nom générique des Mayas), dont l'idéogramme est un serpent qui a la tête du dieu agraire, car cette dernière peut être remplacée par l'oiseau céleste qui symbolise le dieu. On rencontre encore cette alliance dans le nom du paradis terrestre chorti : Tamoanchan, « Lieu de l'Epervier-Serpent ». Dans les rites chorti, il y une table, sacrée appelée *chanja* (« Serpent vert, aux plumes vertes ». Les deux têtes de ce serpent, qui unit également Ciel et Terre, sont représentées par celles du prêtre et de la prêtresse, assis chacun à un bout de la table.

(5) Nous avons déjà signalé que le Cœur du Ciel, — il porte alors plus spécialement le nom de Hunrakan —, s'exprime par la Foudre, l'Eclair et le Tonnerre, symboles de la Parole divine (parlée et écrite) dans le ciel, qui sont respectivement représentés par la hache de pierre polie, le tambour et l'épée de bois.

Le soleil au zénith est encore appelé « Œil du Ciel », car il





Tepeu et Gucumatz peuvent être regardés, au moins à un certain point de vue, car Ixpiyacoc et Ixmucané, et aussi Tzakol et Bitol, appelés parfois Ajtzak et Ajbit, semblent également jouer parfois ce rôle, comme le principe essentiel et le principe substantiel de la manifestation, polarisations du Principe suprême Cabaguil. En effet, le Popol-Vuh déclare : « Alors vint la Parole ; elle vint de Tepeu et de Gucumatz ; ils parlèrent... unirent leurs paroles, leurs sagesses. » Après s'être unis au Cœur du Ciel, manifesté sous la triple forme de la Foudre, de l'Eclair et du Tonnerre, « Terre, dirent-ils, et elle naquit aussitôt. »

Quant aux dieux cosmiques, quand ils sont envisagés dans leur fonction, non plus principielle, mais universelle, ils apparaissent comme logiquement postérieurs à Tepeu et Gucumatz, puisque, de même que leurs symboles sont les bornes délimitant l'aire céleste balayée par le soleil, de même ,régissant les quatre secteurs du ciel, ils déterminent la croix horizontale correspondant au développement de l'univers, tandis que l'axe formé par les images solaires de Tepeu et Gucumatz est la projection terrestre de l'Axe du Monde. Ainsi, les six positions solaires attribuées aux six dieux constituent en réalité, si l'on « redresse » l'axe est-ouest, qui devient alors un axe zénith-nadir, une croix à trois dimensions, dont les six branches et le centre forment un septenaire. Mais c'est précisément de ce point central qu'est issue toute la croix, c'est-à-dire la manifestation de l'univers, et ce point n'est autre que le Cœur du Ciel.

Aussi la création apparaît-elle comme une œuvre des sept principes, bien que ceux-ci, en fait, se résolvent dans leur Réalité unique (6).

se trouve alors sur la verticale passant par le temple, figurant le Centre du Monde, et que cela lui permet de voir tout l'univers.

Pour repérer les points de l'horizon correspondant à ces levers et à ses couchers solsticiaux, les Chortis utilisent des bornes, ou des éminences du relief. La ligne de passage par le zénith est généralement déterminée par des signaux en forme de croix, rappelant l'Arbre de Vie. Lors de la cérémonie du passage du soleil au zénith, qui a lieu deux fois par an, le prêtre chorti, s'assimilant à Gucumatz, se couvre d'un manteau vert, de la couleur de la végétation, car le soleil zénithal va féconder la terre, et aussi de la couleur des plumes de quetzal, qui sont comparées aux rayons solaires et aux cheveux divins.

(6) Selon le Chilam Balam de Chumayel, le Dieu Sept, — les Mayas utilisent volontiers les nombres comme noms divins —, Uuc-Cheknal, est issu de la septième couche du ciel, c'est-à-

Et le Popol-Vuh de conclure son récit de la façon suivante, qui est fort claire quant au rôle central du Cœur du Ciel : « Telle fut la naissance de la terre, lorsqu'elle naquit par la volonté du Cœur du Ciel, du Cœur de la Terre » (7). Ainsi que le disent les jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué, dont nous parlerons par la suite : « il ne peut y avoir qu'un Dieu ; l'Unique Créateur est Cabaguil, » (8).

Il nous faut en outre signaler une autre conception

dire de son sommet, et il vient sur terre pour fertiliser sept fois le maïs. Il y a de multiples représentations. Citons par exemple : les six statues d'aras, — l'ara est un symbole du soleil —, trois à l'est, trois à l'ouest, que l'on voit sur le terrain de jeu de pelote de Copan, et qui, avec la balle, formaient un septénaire. Ces six aras sont remplacés, dans certaines figurations, par six glyphes *Kin* (soleil) ; la fête très importante du Sept Ahau ; les sept épis de maïs bénits par le prêtre chorti le jour du début du calendrier. Nous verrons plus loin que les sept Ahpu ne sont que des manifestations du Dieu Sept.

(7) Lors de la création de la terre apparaît un nouveau nom divin, celui de Hunrakan, « celui qui n'a qu'un pied », qui est synonyme de Cabahuil, ou Cœur du Ciel, lorsque ce dernier est envisagé sous son aspect de Dieu immanent, c'est-à-dire de « Cœur de la Terre ». Toujours d'après le Chilam Balam de Chumayel, « la première terre naquit le sept Caban, là où il n'y en avait pas anciennement pour nous ». Ici, sept correspond au Dieu Sept ,et *Caban* signifie « terre ». Cette association Cœur du Ciel-Cœur de la Terre est parfois figurée, dans l'art maya, par un être bicéphale. En tant que Dieu Sept, Hunrakan est symbolisé par la Grande Ourse, qui a sept étoiles, et peut effectivement représenter un personnage unijambiste. Nous passons là, fort curieusement, du symbolisme solaire, au symbolisme polaire. Chez les Aztèques, Tezcatlipoca, qui n'a, lui-aussi, qu'un pied, est figuré par la même constellation.

(8) Au Mexique, les Zapotèques conservaient également le souvenir d'un Dieu incréé, sans commencement ni fin, appelé Pije-Tao. Nous pouvons encore mentionner à ce sujet un passage de l'*Historia antiqua de Mexico*, de Mariano Veytia : « Le ciel, la terre, et tout ce qu'ils contiennent sont l'œuvre de la main toute-puissante d'un Dieu suprême et unique, à qui ils donnaient le nom de Tloque Nahuaque ,qui veut dire *Créateur de toutes choses*, soit celui qui a tout en Lui. Ils l'appelaient aussi Ipalnemohualoni, ce qui veut dire *par qui nous vivons et nous sommes*. Ce fut le seul Dieu que ce peuple adora dans ces temps primitifs. »

« Au sommet de leur groupe théogonique, dit R. Girard, les Chortis placent le Père Eternel, Chef suprême de l'Olympe, et réplique de Hunab Ku. Il est supérieur à tous les autres dieux, lesquels ne peuvent agir sans son consentement formel. Toutefois, il délégua son pouvoir à ses subalternes, lesquels, d'ailleurs, ne sont que des parties scindées de Lui-même. »





de la Divinité, que l'on rencontre également dans le Popol-Vuh. Il s'agit d'une série de douze noms divins, qui correspondent à douze compagnons stellaires du Dieu solaire zénithal. Mais, cette fois encore, comme dans le cas des quatre dieux cosmiques ou des six dieux solaires, ces douze entités ne sont que des hypostases du Cœur du Ciel, une manifestation « circulaire » de la Perfection. En effet, leurs noms sont ceux de fonctions ou de qualités du Créateur, qui est ainsi le « Grand Sanglier de l'Aube », le « Seigneur des Emeraudes », « Celui des Gemmes », « de la Verte Jadéite » (ou l'Artiste qui travaille ces pierres), L'« Architecte », L'« Artisan », etc.

Ces douze dieux sont analogues aux dieux de la pluie, c'est-à-dire de la Grâce (9), les *Chac* des Mayas, les *Tlaloc* des Aztèques, qui, bien qu'ils soient douze, sont aussi quatre, et sont également un, lorsqu'ils réintègrent leur Principe, alors considéré comme le « Dieu Treize ».

Selon R. Girard, une image symbolique de cette conception est fournie par la table sacrée des Chortis, qui comporte « douze paires de récipients, alignés en deux files symétriques, encadrant un vase posé au centre, lequel est de plus grande dimension, car il symbolise le Dieu du centre du ciel, en tant que Dieu Treize. Entre les files de récipients contenant les offrandes alimentaires destinées aux dieux de la pluie, l'espace libre représente le chemin du soleil, soit la ligne du parallèle qui divise le ciel en deux parties égales. » (10).

(9) La pluie est même regardée comme le symbole de la Nature divine, ou plutôt elle en représente les influences, ou, selon un autre point de vue, la grâce. — En ce qui concerne les douze dieux de la pluie, ils sont parfois régis par la déesse lunaire, qui constitue alors le « treizième ». Ils sont en ce cas en rapport avec les treize mois lunaires.

(10) Parmi les boissons qui sont disposées sur la table sacrée, et qui sont à la fois destinées aux dieux dont elles symbolisent l'essence, et aux humains auxquels elles confèrent une réalité divine, on trouve l'*eau vierge*, extraite à minuit d'une source ou d'un puits sacrés ; le *chilate*, composé de cacao et de maïs ; le *boron te* (« boisson neuf », fait de maïs blanc, de cacao et d'eau, qui doit être renouvelé tous les neuf jours pendant 180 jours ; les boissons noires et claires, qui représentent la partie « obscure » et la partie « claire » de l'année.

M. Girard cite d'autres figurations analogues : celle des douze dieux de la pluie, sculptés sur la frise du temple agraire de Copan, avec la même symétrie et la même orientation que celles de la table ; celle des douze paires de tigres qui ornent

De ce thème traditionnel de l'iconographie maya, le Chilam Balam de Chumayel contient une illustration très remarquable. On peut y voir, en effet, un dessin où le soleil est figuré debout sur l'arbre cosmique, et où il est entouré de douze étoiles, situées sur un demi-cercle, six de part et d'autre de l'astre. Cette représentation, qui n'est pas sans analogie avec celle du zodiaque sculpté autour du Christ sur les portails des églises médiévales, est peut-être mise en œuvre dans un ensemble fort antique de treize monolithes dressés dans la *finca* « El Naranjo », près de la ville de Guatémala (11).

Qu'il soit question, donc, de sept ou treize dieux, l'intention est identique : ce sont là les diverses manifestations d'un même Dieu, ainsi que le démontre en outre le symbole de la Pierre de la Grâce, dont nous avons déjà parlé (12).

Il nous reste encore à évoquer d'autres manifestations divines, celles qui constituent les mythes centraux du Popol-Vuh, et qui ont eu, et continuent à avoir une influence considérable sur la tradition des Indiens (13).

les balustrades du grand escalier des hiéroglyphes de Copan, etc.

Quant au Dieu Treize, il est évoqué, dans le Chilam Balam de Chumayel, sous le nom de Oxlahun-oc, « Celui des treize pieds » mesurés par Dieu le Verbe à la demande de la « Dame du Monde » (la déesse Ixchel ?).

(11) Il est encore une autre représentation schématique du Chilam Balam, moins intéressante quant au sujet que nous traitons ici : les treize dieux sont symbolisés par treize rois, soit quatre rangées de trois rois, plus un en dessous, isolé, le treizième, à l'aspect solaire. Il s'agit des Seigneurs des treize *Katun*, et cette interprétation d'ordre cyclique nous rapproche de l'allusion du zodiaque que nous venons de faire.

Cette même disposition se retrouve dans les treize boutons de l'habit d'un saint qui représente le Dieu Treize.

(12) « Celui qui est la Divinité et le Pouvoir sculpta la Grande Pierre de la Grâce, d'où naquirent les autres grâces, détachées de cette même pierre », dit le Chilam Balam. Cette pierre symbolique est le jade, ou peut-être aussi parfois le silex et l'obsidienne, dont les éclats servent à faire divers instruments.

(13) Avant de développer ces mythes, le Popol-Voh relate trois créations successives de l'homme, créations qui sont présentées comme des échecs, mais qui, en fait, peuvent correspondre à des cycles de durée plus ou moins longue, terminés par des cataclysmes. Les hommes de la première génération voulurent adorer Dieu, mais « ne comprenant pas le langage les uns des autres, ils ne s'entendirent pas, et n'aboutirent à rien ». Ils furent assimilés aux animaux. Ceux de la deuxième





Il faut mentionner en premier lieu les sept Ahpu, procréés par Ixpiyacoc et Ixmucané, et qui sont donc fils de dieux. Ce sont des expressions, — ou des incarnations — de la Divinité septiforme, de sorte que, bien qu'ils soient sept, ils sont également un (14). Ils représentent le Principe divin en tant que Celui-ci se sacrifie par sa Présence vivifiante dans l'univers imparfait. Ils descendent donc sur la terre (15), y instaurent la pratique du jeu sacré de la pelote, dans lequel la balle figure le Dieu solaire (16). Puis, convoqués par les sept Seigneurs de Xibalba, c'est-à-dire des Enfers, ils se rendent chez ceux-ci, où ils sont suppliciés, et finalement décapités. Il s'agit là d'une mort apparente, mais d'un sacrifice réel (17). Puis leurs têtes sont suspendues à un arbre, où elles se transforment en *guacales*, sortes de calebasses, fruits du *jicaro*. Ainsi cet arbre devient l'une des figures de l'Arbre de Vie, en raison de la Présence divine qui lui est attachée.

C'est cette dernière qui fécondera la vierge Ixquic, la mère des jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué. Ixquic échappe elle-même à la mort à laquelle elle était

génération furent formés de boue. « Le treize Akbal, dit le Chilam Balam de Chumayel, Dieu prit de l'eau, mouilla la terre, et modela le corps de l'homme » ; ces êtres furent détruits. Les hommes de la troisième génération furent faits de bois. « Ils ne se souvenaient pas du Cœur du Ciel, déclare le Popol-Voh ; c'est ainsi qu'ils déchurent ». Ils disparurent au cours d'un déluge. De ceux qui échappèrent au cataclysme, « on dit que leur postérité [est constituée par] ces singes qui vivent actuellement dans les forêts. » On voit que le Popol-Voh émet là une thèse inverse de celle des évolutionnistes... Nous verrons par la suite ce que fut la quatrième et dernière génération, celle de l'homme de maïs.

(14) *Ahpu* signifie « Chef, Tête », et aussi « Tireur de sarbacane ». Cette arme est assimilée au rayon du soleil ; les sept Ahpu sont donc bien des manifestations des sept Soleils.

(15) Cette descente est figurée, dans les temples chortis, par la descente d'une croix de l'autel jusqu'au sol, où elle est placée horizontalement, orientée selon les points cardinaux.

(16) Alors qu'ils jouent à la pelote, ils reçoivent la visite d'un épervier (ou d'un corbeau), messager d'Hunrakan, qui remonte immédiatement au ciel.

(17) Les Chortis appellent les Ahpu « Rédempteurs du Monde, Maître des sept Vertus et des deux Paroles qui illuminent l'univers ». Leur fonction de « dieux agraires » est manifestement liée à la symbolisation de la Vie véritable par la vie végétale.

vouée, et s'installe chez Ixmucané (18). Là naissent les jumeaux, qui, eux aussi, sont un. Hunahpu veut dire « un Ahpu », donc « un Soleil », et Ixbalamqué n'est, en somme, que le reflet féminin et lunaire de son frère. Ils ont une enfance périlleuse. Leur naissance a lieu au milieu des bois, à l'aube, lors du solstice d'hiver. Ils manquent de mourir dès leur jeune âge, exposés sur une fourmillière ou sur un buisson d'épines, privés de nourriture. Mais ils parviennent à un haut degré de sagesse, et évincent leurs cousins, Hun Batz et Hun Chouen, qui sont changés, eux aussi, en singes. Ils s'adonnent à la culture du maïs, aliment solaire, tirent de la sarbacane, et, la cachette des accessoires de jeu des Ahpu leur ayant été révélée, ils jouent à la pelote. Mais eux-mêmes sont alors convoqués à Xibalba (19). Ils y descendent, triomphent de toutes les épreuves qui leur sont imposées.

Pourtant, comme il faut également que leur sacrifice s'accomplisse, Hunhapu est décapité, non par un être infernal, mais par un vampire descendu du ciel (20).

Le grain de maïs qui meurt en terre avant de produire une plante vigoureuse, le soleil qui s'efface au couchant pour reparaître plus lumineux à l'orient, car la mort est une nouvelle naissance, tels sont les symboles de Hunhapu. Le vampire céleste ne fait que lui ouvrir la voie vers une autre vie. Aussi est-il l'objet d'une résurrection, et même de plusieurs résurrections et métamorphoses.

En effet, après sa première réapparition, les gens de Xibalba font une sorte de fournaise ardente, où les Jumeaux se précipitent ensemble ; leurs os sont alors moulus et jetés dans la source d'un fleuve (21), et là,

(18) *Ix* est un préfixe indiquant le sexe féminin. *Quic* veut dire à la fois « sang », « sève », « résine », « balle (de caoutchouc) ». Il n'est pas étonnant qu'Ixquic soit considérée comme la déesse lunaire, qui est aussi la déesse de l'eau, c'est-à-dire de la Grâce, et qui est représentée par les jarres d'eau vierge sur l'autel chorti. Les prêtres chortis appellent d'ailleurs Ixquic « la Trésorière de la Grâce ».

(19) C'est encore un épervier qui leur apporte le message les appelant aux Enfers : ils le frappent à l'œil à l'aide de leur sarbacane, et le font tomber sur le terrain.

(20) Hunhapu joue en effet, lui aussi, un rôle sotériologique, et c'est à ce titre qu'il est désigné par les Chortis comme « L'Enfant Rédempteur ».

(21) L'analogie entre le mythe d'Hunhapu et celui d'Osiris, dépécé et jeté dans le Nil, est évidente ; quant à Isis, déesse





ils se changent en deux beaux adolescents. Ils se manifestent encore, le cinquième jour (22), sous la forme de poissons (23).

Puis ils revêtent la forme de danseurs et de magiciens ambulants. Ils brûlent des maisons, et les restaurent dans leur ancien état ; ils mettent des hommes en pièces, et les rendent à l'existence ; eux-mêmes se brûlent, se coupent en morceaux, et ressuscitent aussitôt. Forts de cette science, ils l'emportent d'une manière définitive sur les chefs de Xibalba, auxquels ils donnent la mort, mais qu'ils ne ramènent point à la vie (24).

« Puis ils partirent de là, [de Xibalba], enveloppés de lumière, et aussitôt, ils s'élevèrent au ciel : L'un gagna le soleil, L'autre la lune. Alors s'illuminèrent la voûte du ciel et la face de la terre » (25).

lunaire, elle était aussi la déesse du blé ; et, de même qu'Hunhapu était parfois figuré coiffé d'un serpent à tête d'oiseau, elle avait pour emblème l'*uraeus*, le diadème en forme de cobra.

(22) Le nombre cinq est symboliquement lié aux jumeaux. Aussi Hunhapu est-il souvent représenté avec la main ouverte, ou porteur de glyphe solaire formé de cinq cercles, ou gravissant un perron de cinq marches. Dans sa fonction d'homme véritable, il est en relation avec le nombre de $20 = 4 \times 5$, l'homme complet ayant en effet vingt doigts. En quiché, vingt se traduit par *hun winak*, « un homme ». Comme nous allons le voir, les premiers hommes véritables étaient au nombre de quatre. La durée du *uinal* (vingt jours) témoigne d'un symbolisme voisin, car le glyphe de ce mois comporte un *kin* solaire enfermé dans le signe représentant la Lune. L'année (*tun*) est le résultat de la combinaison du nombre solaire vingt avec le nombre lunaire neuf, multiplié par deux.

Notons incidemment, à propos de ce nombre neuf, l'importance de la neuvaine dans le domaine des rites, des jeûnes et des prières. On la retrouve dans la célébration des mystères d'Eleusis, et sans doute également dans d'autres traditions.

(23) Le poisson est en effet l'un des symboles d'Hunhapu, en tant que dieu du maïs. C'est pourquoi le prêtre chorti place des poissons vivants dans un baquet plein d'eau sous l'autel. Le glyphe du poisson équivaut à celui du chiffre cinq. Le dieu est aussi très souvent figuré avec une coiffure en forme de poisson.

(24) Ceux de Xibalba qui n'ont pas péri s'humilient, et demandent pardon, sans se dépouiller, néanmoins, de la nature infernale : il ne s'agit pas là de « dieux mauvais », mais d'instruments de la Volonté divine.

(25) En même temps qu'eux, 400 ($= 20 \times 20$) jeunes gens, qui ont été les victimes du géant Zipacna, partent pour les Pléiades, et y tiennent compagnie aux jumeaux. C'est par rapport aux Pléiades que les prêtres chortis repèrent la position

On peut faire une synthèse du mythe d'Hunahpu et de son complément Ixbalamqué, en disant que les Jumeaux sont une manifestation du Verbe. Ils n'ont pas, toutefois, — apparemment du moins, et selon les normes ordinaires —, de réalité historique précise, ainsi que le démontre leur intervention dans la mise hors d'état de nuire des quatre géants aux prétentions lucifériennes, Gukup Cakix, Chimalmat, Zipacna et Caprakan, intervention qui se situe avant la première création de l'homme.

Cette fonction de manifestation du Verbe se traduit sous diverses formes. Hunahpu est à la fois le dieu du Soleil, — ainsi que le révèle sa naissance à l'aurore, lors du solstice d'hiver, et que le corrobore son état de tireur de sarbacane (26) —; et le dieu du maïs (27). Or,

du soleil sur l'écliptique ; l'astre se trouve dans cette constellation au milieu du printemps.

Après l'ascension des Jumeaux, apparait la quatrième génération. L'homme est fait de pâte de maïs, l'aliment sacré ; et les quatre premiers hommes Balam Quitzé, Balam Acap, Majucutaj et Iqui Balam, manifestent leur reconnaissance au Créateur en le remerciant « deux et trois fois ». Ce sont des êtres parfaits, à l'image de leur Principe ; ils parlent la langue des dieux, et détiennent une grande sagesse : « Ils voyaient tout, sur la voûte du ciel, à la surface de la terre. Ils voyaient tout ce qui était caché sans se déplacer... Nombreuses étaient leurs connaissances. Leur pensée allait au-delà du bois, de la pierre, des lacs, des mers, des monts, des vallées ».

Cependant, leur faculté de connaissance fut altérée, car le « Cœur du Ciel » leur troubla la vue : « Leurs yeux se voilèrent, comme lorsque l'on souffle sur la face d'un miroir ; ils ne virent plus que ce qui était près d'eux ». Quatre compagnes leur furent données par la suite. Ils furent établis dans un « paradis terrestre », ou ce qui en tenait lieu, portant le nom de Paxil et Cayala, où il y avait « abondance d'aliments délicieux ». C'est là que se déroula « l'âge d'or » des Maya-Quichés, qui n'est que le correspondant d'un véritable Age d'Or dans le développement d'un cycle secondaire.

Puis ils partirent pour un lieu appelé Tulan Zuyva Vukub Pek Vukub Civan. *Tulan* veut dire « Lieu de l'Abondance » et *Vukub Pek*, « Sept Grottes ». Il s'agit là d'un substitut de l'Eden. Cette Tula peut faire penser à une île, car ils durent passer la mer quand ils la quittèrent. Toutefois, « Ils passèrent comme s'il n'y avait pas de mer, ils passèrent seulement sur des pierres... L'eau s'était séparée à l'endroit par lequel ils passèrent. »

(26) Dans le théâtre chorti, la sarbacane est remplacée par l'épée de bois, arme extrêmement ancienne, « parce que tel fut l'instrument avec lequel triompha Notre Seigneur [le Soleil] ».

(27) En tant que dieu du maïs, il est parfois représenté comme naissant d'une coquille, ce qui l'assimile au son primordial issu de la conque.





l'équivalence symbolique entre le soleil et le maïs, — compte tenu du fait que le premier revêt l'aspect de lumière sacrée, et le second celui de nourriture sacrée —, est marquée par la similitude des signes *Kin* et *Kan*, qui désignent l'un le soleil, et l'autre le maïs (28).

Mentionnons en dernier lieu que Hunahpu est également le dieu des fleurs, ce qui le rapproche du dieu mexicain Macuilxochill-Xochipilli, appelé parfois Tlahuiscalpantecuhtli, « Seigneur de la Maison de l'Aube », ou Ce Xochitl « Une Fleur », qui est le fils de Chicome Xochitl, « Sept Fleurs ». Ceci n'a rien d'étonnant, puisque la tradition des Quichès semble être issue de celle des Toltèques, dont dérive également celle des Aztèques (29).

(28) Le glyphe *Kayab*, constitué par une tête d'ara, symbole du feu et du soleil, est un signe solsticial que les Chortis représentent encore par un soleil éclatant.

C'est la couleur rouge qui est attachée à Hanahpu, en tant que Soleil levant, et en tant que Maïs divin. Remarquons cependant qu'il est un dieu « clair », « diurne », « estival » en tant que dieu du soleil, et un dieu « sombre », « nocturne », « hivernal », en tant que dieu du maïs.

(29) Dans le Panthéon maya classique, Hunabku est le « Seul Dieu Unique », mais il a néanmoins un fils, Itzamna, le Seigneur des Cieux, le Dieu du Ciel diurne et nocturne, qui est associé également au soleil levant, à la lumière, à la vie, à la connaissance, et revêt encore l'aspect d'un « héros civilisateur ». Kinich Ahau, « Face du Soleil », divinité de caractère solaire et Ixchel, déesse lunaire étaient sans doute des manifestations de Itzamna. Il en est de même de Chac, le dieu de la pluie, à quatre ou à douze aspects, et Yum Kaax, le dieu du maïs, qui sont des personnifications de la Grâce divine.

Cogolludo affirme que « les Indiens du Yucatan croyaient qu'il y avait un Dieu unique, vivant et vrai, considéré comme le plus grand des Dieux, mais qu'il n'avait pas de figure et qu'on ne pouvait reproduire son image, car il était incorporel. On l'appelait Hunabku. Toutes choses, disaient-ils, viennent de lui, mais comme il était incorporel, aucune image n'existait pour l'adorer ». Le même auteur rapporte, au sujet des Mayas, ce témoignage curieux : « Ils croyaient en un Dieu qui était au ciel, et que ce Dieu était Père, Fils et Saint-Esprit, et que le Père s'appelait Izona [Itzamna], qui avait créé les hommes, et que le fils avait pour nom Bacab, lequel naquit d'une vierge appelée Chiribias [Ixchebelyax], qui est dans le ciel avec Dieu, et que la mère de Chiribias s'appelait Ixchel ; et ils appelaient l'Esprit Saint Echvah [Ek Chuah]. De Bacab, qui est le fils, ils disent qu'on le tua, et le fit flageller, qu'on lui mit une couronne d'épines, et qu'on l'étendit sur un poteau... et là il mourut, et fut mort pendant trois jours et le troisième jour revint à la vie, et monta au Ciel, où il est avec son

L'éclosion de la fleur est ici comparée à l'épanouissement spirituel : sur une gravure d'un manuscrit, on voit, lors de la quatrième création, le jeune dieu descendre du ciel à l'aide de cordes ornées de fleurs magnifiques.

*(A suivre)*

Jean-Louis Grison.

---

Père. » Sans doute il s'agit là d'un effort très visible de légitimer une certaine mythologie devant la présence chrétienne.
Par ailleurs, dans le Chilam Balam, il est question d'un dieu nommé Oxlahun Citbil («Treize Ordonnateur»), or, selon A. Barrera Vàsquez et S. Rendón (« El Libro de Los Libros de Chilam Balam »), jusqu'au XVIII[e] siècle, les personnes de la Trinité chrétienne s'appelaient « Dios Citbil », « Dios Mehenbil », et « Dios Espíritu Santo ».



# LES LIVRES

Alain Guichard. *Les Francs-Maçons.* (Edition Bernard Grasset, Paris). — A notre époque, il n'est pour ainsi dire pas d'éditeur qui ne veuille publier « son ouvrage » sur la Franc-Maçonnerie. L'intérêt principal de celui dont nous rendons compte aujourd'hui réside dans sa partie historique, qui est d'ailleurs la plus étendue. L'auteur n'envisage que l'histoire de la Maçonnerie spéculative française, mais il conduit cette histoire jusqu'à ses tout derniers développements, et en conséquence expose avec des détails parfois très curieux les bouleversements multiples qui ont marqué en ces dernières années la vie de toutes les Obédiences françaises. Pour le Grand Orient, c'est l'affaire de la Loge « Volney » en 1961. Pour la Grande Loge, c'est la question de la Bible et des relations d'amitié avec le Grand Orient. Pour la Grande Loge Nationale Française, c'est la scission, opérée en 1959, en deux Obédiences rivales, désignées par les qualificatifs « Neuilly » et « Opéra ». Pour le Suprême Conseil du Rite Ecossais Ancien et Accepté, c'est, en 1964, la formation de deux corps opposés, événement qui a sa répercussion hors de France et provoque un schisme dans la confédération internationale des Suprêmes Conseils. Il n'est pas jusqu'aux grades supérieurs du Régime Rectifié qui n'aient eu, eux aussi, leur crise génératrice de scission en deux Grands Prieurés rivaux, dont on ne peut dire lequel est légitime ; il paraît que cette situation serait due à l'étourderie du R.P. Berteloot, qui aurait égaré un document important (p. 281).

Il est à remarquer que la plupart de ces bouleversements sont plus ou moins en rapport avec la question des relations entre l'Eglise catholique et la Franc-Maçonnerie. Sur cette question, nous trouvons dans le livre de M. Guichard une masse considérable de renseignements puisés à bonnes sources, en même temps qu'une appréciation, qui nous a souvent paru très juste, des possibilités de rapprochement entre ces deux Puissances. Par exemple, l'auteur ne croit pas que l'Eglise puisse lever l'excommunication en faveur de telles ou telles Obédiences et maintenir cette condamnation vis-à-vis des autres. Il écrit : « Le remède serait pire que le mal si, sous prétexte de mesures d'apaisement, les interdits n'étaient levés qu'en faveur de la Franc-Maçonnerie déiste, d'inspiration anglaise et protestante. Cette Franc-Maçonnerie, condam-

née plusieurs fois pendant le XVIIIe siècle, est théoriquement moins éloignée de l'Eglise que celle répandue dans les pays latins... Mais en réalité les frontières entre les « bonnes » et les « mauvaises » Obédiences sont discutables, et l'on voit mal l'Eglise se lier selon des critères essentiellement maçonniques. D'autre part, en France, la Maçonnerie dite « régulière » par les Anglo-Saxons ne représente qu'une faible minorité, et, qu'on le veuille ou non, une telle discrimination serait considérée comme une déclaration de guerre par la grande majorité des Maçons français » (p. 208).

L'auteur rappelle aussi le différend qui survint en 1968 entre la conférence épiscopale des cinq pays scandinaves et la Curie romaine, et dont nous avons parlé récemment. Il conclut : « La Congrégation romaine n'annulait pas la décision des évêques scandinaves, mais, en précisant qu'elle ne l'avait pas « autorisée », lançait un avertissement aux épiscopats nationaux qui auraient été tentés de les suivre. D'autre part, elle démentait qu'il fût question pour le pape de revenir sur les condamnations antérieures » (p. 211).

En somme, cette histoire singulière montre combien l'autorité pontificale est sortie affaiblie du dernier concile, et combien, corrélativement, le processus de « démocratisation de l'Eglise » s'en est trouvé accentué. M. Alain Guichard fait aussi allusion aux thèses de M. Alec Mellor sur le secret maçonnique : « Pour M. Mellor, le secret ne touche pas aux principes substantiels de la Maçonnerie et, de plus, ce secret est « fictif ». Il n'en conclut pas moins que les Obédiences devront y renoncer, sans quoi la condamnation ne pourra être révoquée » (p. 218). Aucune Obédience, nous en sommes certain, ne voudra jamais consentir à pareille mutilation. Aucune ne voudra enfreindre la règle : « Toute réunion maçonnique commence par le rappel du secret et se termine par le serment de silence ».

Pour résumer les vues de l'auteur, nous citerons les lignes suivantes : « De très bonne foi, certains Maçons éminents s'imaginent actuellement que le Vatican prépare les esprits en vue d'affirmer que l'Eglise n'a jamais voulu condamner que la Maçonnerie athée et anticléricale. Ils y voient une manœuvre destinée à diviser les Obédiences, une arme de guerre en particulier contre le Grand Orient... En réalité, Rome ne peut se permettre d'« oublier » les premières condamnations pontificales qui visaient une Maçonnerie non pas athée, mais déiste. Quant à la manœuvre, elle n'est pas dans l'intention du « magistère », ni dans celle de l'épiscopat français. Nous connaissons d'ailleurs des évêques anticléricaux, et peu de Maçons vraiment athés. Si manœuvre il y avait, elle serait donc vite déjouée » (p. 223).

Certains bruits circulants hors de France laissent penser que l'Eglise pourrait même abolir toutes les sentences





antérieures d'excommunication prononcées à l'encontre non seulement de la Maçonnerie, mais aussi de toutes autres personnes ou collectivités. Ce serait une application de la prophétie biblique : « Il n'y aura plus d'anathème ». Nous serions surpris que Rome aille aussi loin. Quoi qu'il en soit, les entretiens entre catholiques et Francs-Maçons auront eu au moins l'avantage de montrer aux premiers que l'Art Royal ne consiste pas dans la profanation des hosties, et de débarrasser certaines Obédiences de ce qu'elles pouvaient encore conserver d'un anticléricalisme qui, aujourd'hui, nous paraît vraiment incroyable. Il ne reste plus de la phraséologie sectaire du début de notre siècle qu'une aversion, inlassablement exprimée, pour le caractère contraignant des « dogmes ». Comme si, même pour un Maçon non chrétien, les dogmes d'une religion quelconque n'étaient pas *aussi* des symboles ! Mais le changement est certain. M. Alain Guichard rapporte comment, en avril 1968, le Conseil de l'Ordre du Grand Orient a éliminé certains passages hostiles au catholicisme dans le rituel (il serait mieux de dire le « cérémonial ») d'adoption des « pupilles » (appelés aussi « louveteaux », par déformation du terme anglais *Lawton*). Cette cérémonie était tombée en désuétude depuis le début du siècle ; personne, au Grand Orient, ne leva la main pour en maintenir les termes désobligeants pour la foi catholique (p. 230).

***

Si la partie consacrée aux rapports entre l'Eglise et la Maçonnerie est, à notre avis, la mieux documentée et la plus suggestive de l'ouvrage, il ne s'ensuit pas que le reste soit sans intérêt. Nous n'insisterons pas sur l'histoire de l'Ordre en France juqu'à 1934. Cette histoire a été souvent exposée, mais M. Guichard met l'accent sur des détails parfois savoureux. Peu de gens savent que le général de Sonis, connu pour son opposition farouche à la politique de « laïcisation » de la IIIe République, avait été un Maçon très assidu aux tenues de la Loge « L'Harmonie Universelle », à l'Orient de Castres. Sa cause en béatification a été introduite en cours de Rome. Décidément, le Grand Orient de France est une pépinière de bienheureux ! Mais les soutiens du trône s'y rencontraient comme ceux de l'autel. « Le 4 septembre 1870, lorsque l'impératrice Eugénie, à la hâte, quitte les Tuileries, une garde l'accompagne : elle est commandée par le Grand Maître du Grand Orient, le général Mellinet ! » (p. 163). Bien entendu, le recrutement maçonnique s'est modifié en fonction de l'évolution politique du pays. Mais on a beaucoup exagéré l'influence de l'Ordre sur les affaires publiques. A propos de l'affaire Dreyfus, M. Alain Guichard rappelle une remarque formulée dans l'ouvrage de M. Daniel Ligou sur Frédéric Desmons, ouvrage dont nous avons rendu compte récemment : « M. Daniel Ligou con-

sidère qu'il s'est passé à propos de l'affaire Dreyfus le même phénomène de transformation de la vérité historique qu'à propos du rôle des Maçons dans la préparation de la Révolution française. Dans les deux cas, affirme-t-il, ce rôle a été « parfaitement nul ». Mais les Maçons ont fini par se faire un titre de gloire de ce dont on les avait accusés » (p. 181).

La partie de l'histoire maçonnique allant de 1934 à nos jours est plus intéressante, car elle a bien rarement été racontée avec autant de détails. L'auteur rappelle les campagnes contre l'Ordre qui suivirent l'affaire Stavisky, les conséquences de l'occupation hitlérienne en France, la dissolution de toutes les Loges, l'exposition antimaçonnique de Paris, la renaissance des Obédiences à la Libération, les tentatives avortées de fusion entre Grande Loge de France et Grand Orient, et enfin les toutes dernières péripéties que nous avons mentionnées au début de ce compte rendu. L'auteur a bien vu la profonde transformation qui s'est opérée dans la mentalité de la plupart des Maçons. Voici, par exemple, ce qu'il écrit au sujet du Grand Orient : « Son évolution avait été poussée si loin qu'elle a frôlé le point critique où l'Obédience risquait de devenir un simple rassemblement de clubs politiques ou une société de pensée. Mais, semble-t-il, la réaction est tout de même venue à temps. Depuis 1953-1954 notamment, date de la dernière révision du rituel, on y a constaté un regain d'intérêt pour ces symboles dont, affirment les initiés, la maîtrise libère de la tyrannie des mots et préserve des concepts stéréotypés » (p. 21).

***

Les pages consacrées par l'auteur (qui n'est pas Maçon) au symbolisme de l'Ordre sont les moins satisfaisantes de l'ouvrage Il ne faut pas s'en étonner, car M. Alain Guichard n'a utilisé que des sources bien faiblement initiatiques, et n'a pas eu recours à l'œuvre, pourtant indispensable en la matière, de René Guénon. Voici d'ailleurs ce qu'il écrit de ce dernier : « René Guénon, successivement Maçon puis collaborateur de la *France Antimaçonnique* (1913-1914), plaçait également la Franc-Maçonnerie au-delà de toute perspective historique » (p. 293, n.2). Pour une fois, l'information de l'auteur se trouve en défaut. La carrière maçonnique de René Guénon ne se termine pas avec la collaboration du « Sphinx » à la *France Antimaçonnique*. Quelques années plus tard, Guénon était membre actif de la Loge « Thébah », sous l'obédience de la Grande Loge de France. Ses relations amicales avec certains membres éminents du Grand Orient (parmi lesquels André Lebey) ne se sont jamais démenties. C'est un de ses correspondants, membre d'un des ateliers russes de la Grande Loge de France, qui, dès la renaissance de l'Ordre en 1945, prit l'initiative d'instaurer une activité maçonnique dont les prolongements, malgré les apparences, n'ont pas cessé d'agir. Mais par-dessus tout, la contribution de Guénon à la littérature maçonnique est capitale et n'a d'équivalent dans aucune langue. Si M. Alain Guichard en avait pris connaissance, nous ne doutons pas que ses pages sur le symbolisme seraient dignes de celles qu'il a consacrées à l'histoire maçonnique française. Mais, évidemment, pour donner son assentiment à l'œuvre traditionnelle de Guénon, il faudrait avant tout se débarrasser du préjugé moderne du « Progrès ». La presque totalité des Maçons sont évidemment bien loin d'en être là. Et ce n'est pas les thèses qui aujourd'hui prévalent « officiellement » dans l'Ordre qui nous font penser que l'Art Royal retrouvera un jour pleinement son antique tradition. Non, ce qui nous donne une telle certitude, ce sont, d'une part, certaines formules rituelles conservées jusqu'à nos jours, et d'autre part une foule d'allusions de René Guénon, notamment sur le caractère de « refuge » joué par la Maçonnerie à l'égard d'un grand nombre d'organisations initiatiques occidentales. Pour en revenir à l'ouvrage de M. Alain Guichard, nous dirons que le symbolisme de l'Ordre ne peut être interprété dans son intégrité, comme certaines citations de l'auteur paraissent le laisser entendre, par des sciences modernes telles que la sociologie. Que pourrait bien nous apprendre la sociologie sur les détails du tablier de Maître, sur les signes d'ordre, sur le renversement des lumières et des inscriptions, etc. ? Et puis, les Maçons finiront bien par découvrir que leur Ordre, pour être pleinement compris et considéré à sa juste valeur, ne doit être comparé à rien de ce qui existe dans le monde profane, mais plutôt à ce qu'il y a de plus « excellent » dans le monde traditionnel : nous voulons dire aux Ordres initiatiques de l'Orient et de l'Occident.

Denys ROMAN.

Antoine Faivre : *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*. 1 vol. de 790 p. et 18 planches hors-texte. Ed. Klincksieck, Paris 1969.

Ce savant ouvrage comble une importante lacune dans la littérature ésotérique, où l'auteur de « La Nuée sur le Sanctuaire » était fort mal connu, en France tout au moins.

La biographie, somme toute assez simple, d'Eckartshausen, n'occupe que 200 pages environ, l'essentiel du livre étant consacré aux idées de cet écrivain, et plus particulièrement à sa conception personnelle de la théosophie chrétienne. Une importante bibliographie complète cette étude que M. Faivre a su étayer par de nombreuses références et citations.

Pour résumer la vie du théosophe bavarois, disons, en quelques mots, qu'il est né à Heimhausen, près de Dachau, en Bavière, le 28 juin 1752, fils illégitime — mais reconnu — de Karl von und zu Heimhausen, et de Maria Eckart, la fille de l'intendant du château de Heimhausen. Le père s'occupera de son enfant naturel, non seulement pour lui faire donner une bonne instruction, mais également pour le faire anoblir, ce qui permettra plus tard au jeune homme, devenu écrivain de porter le titre de Karl von Eckartshausen. Mais, hélas, sans argent, l'honneur n'est qu'une maladie. Or, le nouveau noble n'a hérité qu'un titre de noblesse, mais pas d'argent, et lors de sa mort prématurée et, semble-t-il, accidentelle, survenue le 13 mai 1803, il laissera une femme chargée d'enfants et de dettes. Et pourtant il avait bien débuté dans la vie. Après avoir passé par le collège de Munich, il s'était fait inscrire à l'Université d'Ingolstadt, dirigé par les Jésuites, pour y suivre des cours de droit, mais aussi de philosophie et de physique.

Cette étape de sa vie sera importante pour son avenir intellectuel, car c'est le moment où s'affrontent les partisans de l'enseignement traditionnel (Jésuites notamment) et ceux de l'« *Aufklärung* ». Précisons à ce sujet que le terme *Aufklärung* correspond à « lumières », c'est-à-dire à rationalisme, au sens du XVIIIe siècle. Avec, cependant, une sérieuse nuance : « en Allemagne, ce mouvement n'est pas du tout antireligieux, contrairement à ce qui se passe en France. Il est essentiellement protestant, de tendance janséniste, antijésuitique, antiésotérique. Aucun des penseurs allemands de cette époque ne songe à écraser l'infâme. On rationalise les mystères, on réduit la religion à la loi naturelle. Mais il n'y a aucun sentiment hostile envers la religion, ni envers Dieu. Mais l'irrationnel, le symbole, l'ésotérisme, leur déplaît ». (A. Faivre).

Eckartshausen, quant à lui, commença par adhérer à la société des Illuminés de Bavière, fondée par un professeur de l'Université d'Ingolstadt, Adam Weishaupt, qui appartenait au mouvement de l'Aufklärung, mais poursuivait en fait un but révolutionnaire, anticlérical et républicain, but subversif qui n'était d'ailleurs pas dévoilé aux débutants. Aussi bien verra-t-on bientôt le futur théosophe bavarois rompre avec l'Ordre des Illuminés, dès qu'il sera averti des dessous de l'affaire, et il en deviendra par la suite un ennemi acharné. Mais à ce sujet, une question se pose : Eckartshausen a-t-il été initié régulièrement à une Loge maçonnique, à l'époque où Weishaupt était entré dans une Loge de Munich et s'était adjoint Adolf von Knigge, lequel venait d'une Loge de Cassel. Il semble que la question demeure sans réponse ; en tout cas, après cette expérience dangereuse (les Illuminés avaient fini par être poursuivis et leur Ordre dissout), il ne voudra plus se hasarder à entrer dans une société secrète.





Un autre problème se rapporte à l'origine de sa théosophie ; voici ce que M. Faivre a découvert à ce sujet :

« A l'en croire, c'est à partir de sa septième année qu'il va faire de sept ans en sept ans des rêves très importants dont l'explication lui est alors fournie par d'autres rêves. Ainsi, confiera-t-il à son ami Kirberger, la lumière qui luit dans les ténèbres lui prouve la connaissance des choses cachées. C'est à cet âge de sept ans qu'il fait remonter ses «connaissances» ; elles ne proviennent point d'une « initiation », mais du fait qu'il fut alors conduit selon des voies merveilleuses (wunderlich geführt). »

Cela dit, nous pouvons revenir à la biographie d'Eckartshausen, qui est peu compliquée. Ayant étudié le droit, il sera d'abord conseiller aulique ; en 1779, il est nommé au service chargé d'instruire les affaires criminelles, où il demeurera jusqu'en 1784, date de sa nomination comme Archiviste secret. Il mettra tant de zèle et de talent à remplir cette dernière fonction qu'aujourd'hui encore on fait son éloge. Par ailleurs, il avait été admis à l'Académie des sciences de Munich en 1777 ; puis s'était marié une première fois en 1778 avec une demoiselle Quiquerez qui mourra en couches en janvier 1780. Eckartshausen se remarie l'année suivante, en mars 1781, avec Gabrielle von Wolter, qui, elle aussi, mourra prématurément, en 1797, à 42 ans, en laissant des enfants en bas âge. Aussi bien son époux se remarie-t-il un an et demi plus tard ; mais cette fois avec une toute jeune fille de dix-huit ans, Thérésia Weiss. Ce troisième mariage ne durera d'ailleurs pas longtemps, puisque le mari décèdera en 1803, après une vie relativement brève, mais extrêmement active.

Outre une nombreuse correspondance, le théosophe bavarois a laissé en effet une œuvre importante (plus d'une centaine de titres), traitant de sujets très divers : morale, science, magie, ésotérisme, théosophie, arithmosophie, etc. On sait qu'il est connu comme alchimiste (l'alchimie était à la mode à l'époque), mais il s'est intéressé également au magnétisme, à la prestidigitation (il cherchait surtout à démasquer les charlatans qui prétendaient faire de la magie). Il avait lu, assez tard, Jacob Böhme, et il appréciait beaucoup L.-C. de Saint-Martin. Au fond c'est à ce dernier auteur qu'il ressemble le plus, et il y aurait tout un parallèle à faire entre les deux théosophes chrétiens de la fin du XVIIIe siècle.

M. Antoine Faivre expose longuement, dans son livre, ce que fut la théosophie d'Eckartshausen, qu'il ne faut évidemment pas confondre avec le « théosophisme » de H.P. Blavatsky. A ce sujet, M. Faivre se réfère à René Guénon, dont il invoque l'autorité : Guénon, en effet, a cité Eckartshausen parmi les représentants de la théosophie traditionnelle occidentale chrétienne.

L'influence d'Eckartshausen a été grande et durable,

non seulement en Allemagne, mais aussi, et surtout, en Russie où le tsar Alexandre Ier s'était enthousiasmé pour son œuvre.

Nous pensons en avoir dit assez pour inciter tous ceux qui s'intéressent, d'une part à la théosophie chrétienne et, d'autre part, à l'histoire des idées à la fin du XVIIIe siècle, à lire ce savant ouvrage dont l'auteur, germaniste distingué et historien de l'ésotérisme au XVIIIe siècle, était tout particulièrement qualifié pour écrire cette « Somme » relative à « *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* ».

Gaston GEORGEL.

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 1-1970

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*
MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE MARS - AVRIL 1970 N° 418

# EN MARGE DES IMPROVISATIONS LITURGIQUES

On peut envisager la liturgie de deux manières tout à fait différentes, soit qu'on croie devoir préserver la simplicité primitive des rites de toute adjonction encombrante, soit qu'on estime au contraire que le revêtement liturgique profite sinon à l'efficacité des rites du moins à leur rayonnement, et que de ce fait il est un don de Dieu.

Le point de vue de la simplicité peut faire valoir non sans pertinence que le rabbinisme avait ajouté énormément de pratiques et de prières à la religion mosaïque, et que le Christ, porte-parole de l'intériorité, supprima toutes ces observances et proscrivit les prières vocales longues et compliquées ; car il entendait qu'on aille à Dieu « en esprit et en vérité ». Les apôtres continuèrent dans cette voie, de même les pères du désert ; mais peu à peu les Chrétiens perdirent l'adoration « en esprit et en vérité » et la remplacèrent par des prières vocales et des observances de plus en plus nombreuses ; c'est ainsi qu'est né la liturgie. Dans l'antiquité, cette liturgie était encore assez simple et ne se pratiquait que dans les cathédrales autour de l'évêque et seulement les veilles des grandes fêtes, parce qu'il fallait occuper les fidèles qui venaient passer des heures à l'église, mais ne savaient plus prier. La liturgie a passé aux moines qui, par zèle, la pratiquaient tous les jours ; encore celle de saint Benoît était-elle assez simple ; mais elle se compliquait et s'alourdissait de plus en plus avec le temps, par des additions continuelles.

Ce point de vue correspond incontestablement à un

aspect réel des choses, mais à un aspect seulement ; aussi s'exposerait-on à de graves erreurs en se référant uniquement à cette façon de voir. Car il faut tenir compte également, et essentiellement, des données suivantes : le développement liturgique est fonction, non seulement du facteur négatif de la détérioration spirituelle d'une collectivité de plus en plus nombreuse, mais aussi du facteur positif d'une adaptation rigoureusement indispensable à des conditions nouvelles ; et cette adaptation — ou cette floraison d'un symbolisme sensible — est en soi chose tout à fait positive et ne s'oppose en rien à la plus pure contemplativité. Toutefois il y a là deux éléments à distinguer : d'une part le symbolisme des formes et des actes et d'autre part les amplifications verbales ; sans doute, les deux choses sont utiles, mais le symbolisme formel est de nature à manifester le concours du Saint-Esprit d'une façon plus directe et plus incontestable, étant donné que l'enseignement d'un pur symbole n'est pas soumis aux limitations de l'expression verbale en général, ni à la pieuse prolixité, le cas échéant, de cette expression en particulier.

Les premiers Chrétiens s'appelaient eux-mêmes « les saints », et pour cause : il y avait dans l'Eglise primitive une atmosphère de sainteté qui n'empêchait sans doute pas certains désordres, mais qui en tout cas dominait chez la majorité ; le sens du sacré était pour ainsi dire dans l'air. Cette sainteté quasi collective s'est perdue assez rapidement, et tout naturellement, — l'homme de l'« âge sombre» étant ce qu'il est, — du fait surtout de l'augmentation rapide du nombre des fidèles ; il fallait alors rendre plus sensible la présence du sacré, afin que d'une part les hommes d'esprit de plus en plus profane ne perdent pas de vue la majesté des rites et que d'autre part l'accès à ceux-ci ne soit pas trop abstrait, si l'on peut dire.

Faisons remarquer à cette occasion ici qu'il n'y a rien de tel dans l'Islam, où le mystère ne pénètre pas d'une façon quasi matérielle dans le domaine exotérique (1) ; par contre, le Bouddhisme mahâyâ-

(1) C'est-à-dire que l'élément liturgique, extrêmement sobre,





nique nous montre un développement liturgique analogue à celui du Christianisme ; dans les deux cas, la liturgie ne se réduit pas à une simple concession à la faiblesse humaine, elle a en même temps, et du reste la force des choses, la valeur intrinsèque d'une cristallisation sensible du surnaturel.

Le premier des deux points de vue que nous avons comparés, celui de la simplicité originelle, est légitime en ce sens que le pur contemplatif peut se passer — bien qu'il ne le désire pas toujours — de tout encadrement liturgique et que, de toute évidence, il aimerait mieux voir la sainteté des hommes que celle des formes rituelles, dans la mesure où cette alternative s'impose.

***

Il ne s'agit pas ici de dissimuler que l'élaboration de la liturgie, dans l'Eglise catholique, ait été en quelque sorte trop facile à certaines époques : une simplification de la liturgie pourrait donc être envisagée, d'autant qu'il y a eu des précédents dès le moyen âge, et elle pourrait se justifier par deux raisons : une intrinsèque, visant les expressions d'une piété à la fois trop exigeante et trop contingente ou d'un juridisme trop méticuleux, et une extrinsèque, à savoir la nécessité de tenir compte, mais avec dignité et sans empressement servile, du rythme en soi anormal de notre époque.

L'erreur majeure des modernistes est de croire qu'on peut inventer une liturgie, que les anciennes liturgies sont des inventions ou que les éléments pieusement surajouté le sont ; c'est confondre l'inspiration avec l'invention, le sacré avec le profane (1). Une autre erreur non moins pernicieuse est de croire qu'on peut sauter par dessus un ou deux millénaires

n'est pas surajouté mais compris dans la Sounna même ; son principal contenu est la psalmodie du Koran. Dans le Judaïsme, la Thora nous fournit l'exemple d'une liturgie à la fois très riche et intégralement révélée.

(1) Un théologien a osé écrire que saint Paul, pour appliquer le message céleste, « a dû inventer », ce qui est l'erreur la plus flagrante et aussi la plus ruineuse qui se puisse imaginer en pareille matière.

et revenir en arrière pour rejoindre la simplicité — et la sainteté ! — de l'Eglise primitive ; or il y a là un principe de croissance ou de structure à observer, car une branche ne peut pas redevenir la racine. Il faut tendre vers la simplicité primitive en reconnaissant son incomparabilité et sans s'imaginer qu'on peut la rejoindre par des mesures extérieures et des attitudes superficielles ; il faut chercher à réaliser la pureté primordiale sur la base des formes providentiellement élaborées, et non sur celle d'un iconoclasme impie.

Nous avons reconnu qu'il n'est pas impossible, dans un cas comme celui de la liturgie catholique, de revenir à plus de simplicité en éliminant des ajoutages provenant d'époques tardives ; non parce qu'ils ne sont pas assez bons pour « notre temps » soi-disant si incomparable et si irréversible, mais parce qu'ils reflètent une piété non fondamentale et qu'ils risquent d'étouffer ou de faire perdre de vue des symbolismes plus anciens et plus substantiels. Si l'on croit devoir supprimer des ajoutis baroques ou autres, qu'on le fasse avec prudence et respect, et qu'on renonce à introduire dans les rites une intelligibilité pédante et vulgaire qui est un défi à l'intelligence des fidèles.

***

Pour ce qui est du remplacement des langues liturgiques — dont la qualité est objective et non affaire d'habitude — par les langues vulgaires et modernes, nous dirons que le moins qu'on puisse demander aux croyants est le minimum d'intérêt et de respect nécessaire pour apprendre les formules liturgiques courantes et pour supporter celles qu'ils ne comprennent pas : une adhésion religieuse qui pose des conditions de vulgarisation, de facilité outrancière et de platitude, est de toutes façons sans aucune valeur (1). Dire que la qualité des langues

(1) Dans bien des cas, les langues vulgaires risquent de devenir des instruments d'aliénation et de tyrannie culturelle : des populations opprimées auront désormais la messe dans la langue de l'opresseur, laquelle est censée être la leur, et des





liturgiques est objective signifie qu'il est des langues à caractère sacré, et qu'elles ont ce caractère soit par nature soit par adoption : le premier cas est celui des langues dans lesquelles le Ciel a parlé et des écritures — alphabets ou idéogrammes — qu'il a inspirées ou confirmées ; le second cas est celui des langues encore nobles qui ont été consacrées au service de Dieu.

Or toutes les langues anciennes sont nobles ou aristocratiques par la force des choses : elles ne pouvaient avoir aucun caractère de trivialité (1), celle-ci étant le résultat direct de l'individualisme, et indirect de l'humanisme ; individualistes, les langues modernes sont trop bavardes, trop sentimentalistes et en même temps trop étroitement logiciennes (2), pour convenir à l'usage sacral. Les formules rituelles prononcées en français ont quelque chose de péniblement individuel, alors que les formules latines ou grecques ont un caractère de majestueuse impersonnalité qui permet à l'âme de se reposer et de s'échapper de sa propre petitesse (3).

peuplades parlant des langues archaïques, donc susceptibles en principe d'usage liturgique mais en fait peu répandues, verront le latin remplacé par une autre langue étrangère, liturgiquement inférieure à leur propre idiome et en plus chargée pour eux d'associations d'idées fort éloignées du domaine sacré; les Sioux auront la messe non dans leur noble *lakota*, mais en une anglais de Far West. Sans doute, on ne peut traduire la messe dans toutes les langues peaux-rouges ou nègres, mais là n'est pas la question puisqu'il y a, précisément, la messe latine.

(1) Anciennement, le « peuple » avait, dans une large mesure, l'allure naturellement aristocratique qui découle de la religion ; quant à la « plèbe », — composée des hommes qui ne cherchent pas à se dépasser, — elle ne pouvait déterminer le langage général. Ce n'est que la démocratie qui cherche d'une part à assimiler la plèbe au peuple et d'autre part à réduire celui-ci à celle-là ; elle annoblit ce qui est vil et avilit ce qui est noble.

(2) C'est-à-dire qu'elles mettent trop les points sur les i, comme nous devons d'ailleurs le faire nous-même, mais nous n'écrivons pas pour des lecteurs médiévaux, et nous ne pensons pas forcément comme nous écrivons.

(3) Notons que ces nuances paraissent échapper aussi à beaucoup d'Orthodoxes ; puisque le slavon, qui n'est pas du grec, est digne de l'usage liturgique, — ainsi raisonnent-ils, — le français moderne, qui n'est ni plus ni moins du grec, est tout aussi digne de cet usage. Quand on est sensible aux sous-

Le bas latin, tout en n'étant plus la langue de César, n'est pas pour autant une langue vulgaire comme les différents idiomes qui en sont dérivés ; c'est en fin de compte un langage, sinon transformé par le moule du Christianisme, du moins adapté à celui-ci et stabilisé par lui, et influencé peut-être par l'âme germanique, plus imaginative et moins froide que l'âme romaine. Au demeurant, le latin classique de Cicéron n'est pas libre de restrictions arbitraires à l'égard de la langue archaïque, dont certaines valeurs ont persisté dans la langue populaire, si bien que le bas latin, issu de la fusion des deux langages, n'est pas un phénomène simplement privatif.

Au moyen âge, l'intellectualité européenne s'exerçait dans le cadre du latin (1) ; avec l'abandon du latin, l'activité intellectuelle donnait progressivement son empreinte aux dialectes, si bien que les langues modernes qui en proviennent sont d'une part plus souples et plus intellectualistes et d'autre part plus émoussées et plus profanisées que les parlers médiévaux. Or la qualité décisive au point de vue de l'usage sacral n'est pas la souplesse philosophique ni la complexité psychologique, d'ailleurs fort relatives, mais ce caractère de simplicité et de sobriété qui est propre à tous les idiomes non modernes ; et il faut toute l'insensibilité et tout le narcissisme du XX° siècle pour estimer que les langues actuelles d'Occident, on l'une d'entre elles, soient substantiellement et spirituellement supérieures aux langues plus anciennes, ou qu'un texte liturgique soit pratiquement la même chose qu'une dissertation ou un roman.

entendus spirituels ou aux vibrations mystiques des formes, on ne peut voir qu'avec regret ces fausses concessions, qui ne se bornent du reste pas au domaine du langage, et qui appauvrissent et défigurent la splendeur si expressive du génie sacerdotal de l'orthodoxie.

(1) Lequel ne détient cependant pas toutes les supériorités. L'italien de Dante a beaucoup plus de qualités musicales et imaginatives ; l'allemand d'un Walther von der Vogelweide ou celui d'un Maître Eckhart a plus de plasticité, de puissance intuitive et évocatrice, de qualité symboliste que le latin. Mais celui-ci a une prééminence évidente par rapport à ses dérivés et aux dialectes germaniques tardifs ; il est en outre la langue de l'empire romain et s'impose par là même, d'autant qu'il n'y a pas lieu d'envisager une pluralité de langues liturgiques dans ce secteur linguistiquement et culturellement trop divisé.





Ce n'est pas à dire que seules les langues modernes d'Europe soient impropres à l'usage sacral : la dégénérescence générale de l'humanité, accélérée depuis plusieurs siècles, a eu l'effet particulier, en dehors de l'Occident, de détériorer certains idiomes en marge des langues sacrées qu'ils accompagnent ; la cause en est, non une trivialisation à base idéologique et littéraire comme c'est le cas dans les pays occidentaux, mais simplement un naïf matérialisme de fait, non philosophique mais néanmoins fauteur d'épaississement et d'aplatissement, voire de vulgarité. Ce phénomène n'est pas universel, sans doute, mais il existe et nous devions le signaler dans ce contexte ; pour ce qui est des langues parlées n'ayant pas subi ce genre de détérioration, elles ont au moins perdu beucoup de leur ancienne richesse, mais sans forcément devenir impropres à un usage liturgique éventuel.

L'élaboration liturgique est fonction, d'une part du génie de la religion et d'autre part des réceptacles ethniques ; elle est providentielle comme l'emplacement et la forme des branches d'un arbre, et il est pour le moins disproportionné de la critiquer avec une logique rétrospective à courte vue (1), et de vouloir la corriger comme si elle n'était qu'une succession de hasards. Si l'Eglise latine a droit à l'existence, la langue latine est un aspect inamovible de sa nature ou de son génie.

***

Les novateurs agitent à tout propos l'argument abstrait et idéologique du « temps » : ce mot-tabou

(1) Il va de soi que la logique n'est efficace qu'à condition de disposer de données suffisantes et d'en tirer les conclusions réelles. Mais il y a là aussi une question d'imagination et non de logique seulement : une imagination qui se trouve tout à fait à l'aise dans le monde du vacarme et de la vulgarité au point d'estimer anormal et risible ce qui n'y entre pas, s'enlève tout droit de statuer dans l'ordre du sacré.

signifie pour eux que les choses qui se situent, en fait, dans ce qui nous apparaît aujourd'hui comme un « passé », sont *ipso facto* « désuètes » ou « périmées » ; et qu'au contraire les choses qui se situent dans ce qui nous apparaît subjectivement comme le « présent », — ou plus précisément les choses qu'on identifie par un choix arbitraire avec « notre temps », comme si d'autres phénomènes contemporains n'existaient pas ou se situaient dans une autre époque, — toute cette actualité arbitrairement délimitée est présentée comme un « impératif catégorique » dont le mouvement serait « irréversible ». En réalité, ce qui donne une signification au temps, c'est l'ensemble des données suivantes : premièrement la déchéance progressive du genre humain, en conformité de la loi cyclique ; deuxièmement l'adaptation progressive de la religion à la collectivité comme telle ; troisièmement l'adaptation aux groupes ethniques en présence ; quatrièmement les oscillations qualitatives de la collectivité traditionnelle aux prises avec la durée. C'est à l'un de ces facteurs, ou à leurs combinaisons, que se rapporte tout ce qu'on peut dire du « temps » à titre d'explication.

Pour ce qui est de l'adaptation d'une jeune religion à une société totale, nous entendons par là le passage de la religion du statut de « catacombes » à celui de religion d'état ; il est tout à fait faux d'affirmer que seul le premier statut est normal et que le second — « constantinien » si l'on veut — n'est qu'une pétrification illégitime, hypocrite, infidèle ; car une religion ne peut pas toujours rester dans le berceau, elles est destinée par definition à devenir religion d'état et à subir par conséquent les adaptations — nullement hypocrites mais simplement réalistes — que cette nouvelle situation exige. Elle ne peut pas ne pas s'allier au pouvoir, à condition bien entendu que le pouvoir se soumette à elle ; dans ce cas, il convient de distinguer désormais entre deux Eglises, l'Eglise institutionnelle, et immuable parce que d'institution divine, et l'Eglise humaine, forcément politique puisque liée à une collectivité totale, sans quoi elle n'aurait pas d'existence terrestre en tant que grande religion. En admettant





que cette Eglise d'état soit mauvaise, — et elle l'est forcément dans la mesure où les hommes sont mauvais, — l'Eglise sainte a besoin d'elle pour pouvoir survivre dans l'espace et le temps ; c'est de cette Eglise humaine et impériale que jaillit ce prolongement qualitatif de l'Eglise primitive qu'est l'Eglise des saints. Et à ce passage de l'Eglise « catacombale » à l'Eglise « constantinienne » correspond forcément une réadaptation liturgique et théologique, car on ne peut parler à une société intégrale comme on parlerait à une poignée de mystiques.

Nous avons mentionné également l'adaptation aux groupes ethniques providentiels, qui dans le cas du Christianisme sont *grosso modo* — après les Juifs — les Grecs, les Romains, les Germains, les Slaves, une minorité de Proche-Orientaux. Ici encore, il est abusif de parler de « temps » alors qu'il s'agit de facteurs qui dépendent, non d'une époque comme telle, mais d'un déploiement naturel pouvant se situer dans diverses époques. Les formes théologiques et liturgiques sont évidemment fonction des mentalités ethniques, dans la mesure où la question d'une diversité peut se poser en ce domaine.

Il y a ensuite le problème paradoxal de la manifestation en un certain sens progressive du génie religieux. D'une part, la religion offre son maximum de sainteté à ses débuts ; d'autre part, elle doit avoir le temps de s'implanter solidement dans le sol humain, ou elle doit créer une humanité à son image, pour pouvoir donner lieu à une floraison maximale de valeurs intellectuelles et artistiques, laquelle coïncide avec une nouvelle floraison de sainteté, ce qui peut faire croire à une évolution ; celle-ci a lieu incontestablement, mais seulement sous un rapport humain déterminé et non sous celui de la spiritualité intrinsèque. Il y a dans tout cycle religieux quatre périodes à distinguer : la période « apostolique », puis la période de plein épanouissement, ensuite la période de décadence, et enfin la période finale de corruption ; dans le Catholicisme, il y a eu cette anomalie que la période d'épanouissement a été brutalement arrêtée par une influence tout à fait étrangère au génie chrétien, à savoir la Renaissance, si bien

que dans ce cas la période de décadence se plaçait dans une dimension toute nouvelle.

Le mot « temps », pour les novateurs, n'est évidemment pas tout à fait vide de sens ; il s'identifie pratiquement à l'idée relativiste d'évolution, et toutes les choses « passées » sont vues dans cette fausse perspective, laquelle réduit en somme tous les phénomènes à des fatalités évolutives ou temporelles, alors que tout l'essentiel est dans l'éternel présent et dans la qualité d'absoluité dès lors qu'il s'agit des valeurs de l'esprit.

***

En partant de l'idée que la liturgie est le revêtement du spirituel et que dans une civilisation religieuse, donc normale, rien n'est tout à fait indépendant du sacré, on admettra que la liturgie au sens le plus vaste englobe toutes les formes artistiques ou artisanales en tant qu'elles se réfèrent au sacré et que, de ce fait, elles ne peuvent être n'importe quoi (1) ; n'empêche qu'en pratique on est bien obligé de n'entendre par « liturgie » que l'ensemble des formes directement sacrales ou cultuelles. Ce que nous voulions relever ici, c'est qu'en Europe la liturgie entendu au sens le plus large est radicalement fausse depuis plusieurs siècles, comme s'il n'y avait plus aucun rapport entre le visible et l'Invisible ; il serait absurde de soutenir que cet état de choses n'influe en rien sur le spirituel, en ce qui concerne les conditions générales d'ambiance et d'épa-

(1) Si l'on veut voir un art strictement liturgique et même proprement céleste, qu'on visite la Sainte Chapelle ou, à Venise, la Basilique de Saint Marc, sauf pour les mosaïques tardives. On a attribué à l'art baroque nous ne savons quelle mystique de la joie ; en réalité, son caractère d'enflure et de dissolution onirique tient du satanisme, soit dit sans exagération ; c'est un paradis de cauchemar. Le classicisme gréco-romain ne pouvait s'accorder définitivement avec la mentalité chrétienne, même frelatée par la Renaissance ; mais au lieu de revenir aux styles romain et gothique, on cherchait à satisfaire par le bas le besoin d'imaginativité et de musicalité, d'où le style baroque — amorcé déjà par Michelange — et son inqualifiable prolongement au XVIIIe siècle.





nouissement. Tel saint peut n'avoir besoin d'aucun symbolisme imaginatif et esthétique, nous l'avons dit, mais la collectivité en a besoin et elle doit pouvoir produire des saints ; qu'on le veuille ou non, les grandes choses en ce bas monde sont liées aux petites, extrinsèquement tout au moins, et il serait aberrant de ne voir dans les expressions sensibles d'une tradition qu'une affaire de décor.

Mais revenons à la liturgie proprement dite, ou plus précisément au problème de sa réadaptation éventuelle. Il n'y a pas de charité qui permette ou exige l'avilissement ; se mettre au niveau de l'enfance et de la naïveté est une chose, s'abaisser à celui de la vulgarité et de l'orgueil en est une autre. On impose aux fidèles l'idée du « peuple de Dieu » ou même du « saint peuple » et on leur suggère une fonction sacerdotale dont ils n'ont jamais rêvé, et cela à une époque où le peuple est aussi peu saint que possible, et où il l'est tellement peu qu'on éprouve le besoin d'aplatir à son usage la liturgie et même toute la religion. Ce qui est d'autant plus absurde que le peuple vaut encore beaucoup mieux que l'aplatissement qu'on entend lui imposer au nom d'une idéologie parfaitement irréaliste ; feignant introduire une liturgie qui soit au niveau du peuple, on entend obliger le peuple à se mettre au niveau de ce succédané de liturgie (1). En tout état de cause, on ferait bien de se rappeler cette maxime de saint Irénée : « Jamais on ne triomphe de l'erreur par le sacrifice d'un droit quelconque de la vérité. »

L'homme meurt seul, il est jugé seul ; il est seul responsable de ses actes ; il se tient seul devant Dieu. Aucune prière en commun ne peut remplacer la prière personnelle ; le dialogue intime entre l'âme et Dieu est incommunicable et irremplaçable. Toutes les mises en scène communautaires n'y changeront rien. Ce que l'homme recherche dans le sanctuaire,

(1) Un concile des plus problématiques entendait « ouvrir une fenêtre » ; mais il fallait l'ouvrir vers le ciel ! Et cette fenêtre était déjà ouverte : c'était l'ancienne liturgie. Il est vrai qu'il est d'autres ouvertures possibles, également vers le ciel, mais de celles-là on ne parlerait jamais.

c'est la solitude avec son Créateur ; tant mieux si le sanctuaire abrite plus d'une solitude.

Prétendre que la liturgie ancienne et normale, ou sacerdotale et de ce fait aristocratique, exprime simplement « un temps », cela est radicalement faux pour deux raisons : premièrement parce qu'un « temps » n'est rien et n'explique rien, du moins dans l'ordre des valeurs dont il s'agit ici, et deuxièmement parce que le message de la liturgie, ou sa raison suffisante, se situe précisément en dehors et au-delà des contingences temporelles. Si on entre dans un sanctuaire, c'est pour échapper au temps ; c'est pour trouver une ambiance de « Jérusalem celeste » qui nous délivre de notre époque terrestre. Le mérite des anciennes liturgies c'est, non d'avoir exprimé leur moment historique, mais d'avoir exprimer quelque chose qui le dépasse ; et si ce quelque chose a donné son empreinte à une époque, c'est que celle-ci avait la qualité de posséder un côté non-temporel, si bien que nous avons toutes les raisons d'aimer cette époque dans la mesure où elle avait cette qualité. Si la « nostalgie du passé » coïncide avec la nostalgie du sacré, elle est une vertu, non parce qu'elle vise le passé en soi, ce qui serait absolument dépourvu de sens, mais parce qu'elle vise le sacré qui transforme toute durée en un éternel présent, et qui ne saurait se situer ailleurs que dans le « maintenant » libérateur de Dieu.

Frithjof SCHUON.

---



# ÉPITRE SUR LES FACETTES DU CŒUR

## (Risâlah fî awjuhi-l-qalb)

*du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî*

*Notice bibliographique.*

Le petit traité du Cheikh al-Akbar traduit ci-après, qui n'a jamais été imprimé, est attesté par 8 manuscrits des collections de Turquie (Cf. O. Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, R.G. n° 62). Pour notre traduction nous nous sommes servi de trois d'entre ceux-ci : Carullah 2080, fol. 1b - 2a, établi d'après l'original en 791 H. à Konya ; Aya Sofya 4875, pp. 202 - 204 ; Nafiz 685, pp. 699 - 703, daté de 1098 H.

Cette dernière copie porte comme titre « Epitre du Cheikh Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî adressée au Cheikh Fakhru-d-Dîn ar-Râzî, qu'Allah sanctifie le secret de chacun des deux » (*Risâlah li-ch-Chaykhi Muhyu-d-Din al-Arabi ilâ-ch-Chaykhi Fakhri-d-Din ar-Râzi qaddasa-Llâhu sirra-humâ*), ce qui est vraisemblablement dû à une confusion du copiste avec l'épître bien connue portant ce titre, publiée dans les *Rasâilu-bni-l-Arabî* (Hayderabad-Dekkan, 1947) n° 15 et déjà traduite par nous dans *Etudes Traditionnelles* Nos 366-367, juillet à octobre 1961.

M. VÂLSAN.

***

Sache (1) que le cœur — compte tenu d'une diversité d'avis existante chez les Gens des réalités fondamentales et des dévoilements initiatiques (*Ahlu-l-haqâiq wa-l-mukâchafât*) — est comme un miroir rond, à six facettes (*awjûh*, sing *wajh*) selon certains (2), à huit selon d'autres de ces gens. Or Allah a placé devant chacune des facettes du cœur une « présence » (*hadrah*) d'entre les Présences divines fondamentales : et quand (3) une de ces facettes se découvre la « présence » qui lui correspond se montre.

Lorsqu'Allah — qu'Il soit glorifié et exalté — veut gratifier (4) Son adorateur de quelque chose du

(1) Dans le ms. Aya Sofya 4875 manque le mot initial *i'lam* = « sache ».

(2) Ceux-ci sont désignés plus loin par le qualificatif des « Gens de la règle prophétique » (*Ahlu-s-Sunnah*), c'est-à-dire ceux qui sont attachés aux pratiques surérogatoires du Prophète (sur lui le Salut !) ; dans le cas d'espèce ils sont en cause en tant qu'ils s'en tiennent aux notions et à la terminologie prophétique. — A propos de ce même nombre des facettes du cœur on trouve ceci dans les *Futûhât* (chap. 362) de notre auteur : « ...L'être a vers son extérieur six côtés (correspondant aux six directions de l'espace dont il occupe le centre), et le nombre six possède la perfection, car il est le premier nombre parfait (de la série des nombres entiers) parce que son sixième, son tiers et sa moitié font six (autrement dit, ce nombre est égal à la somme de ses diviseurs : 1 + 2 + 3 = 6). Or le cœur a six facettes ; à chaque côté spacial correspond une facette du cœur qui est le côté spatial lui-même. Par cet œil il saisit Dieu (*al-Haqq*) quand il se manifeste à lui dans Son nom « l'Apparent » (*azh-Zhâhir*). Si la théophanie s'étend à tous les côtés — en tant que « Lui est de toute chose Enveloppant » (Cor. *41*, 54) — le cœur réunit avec ses facettes tout ce qui lui apparaît de la part de Dieu de chaque côté et il est alors tout entier « lumière » (*nûr*) ». — A cette idée de « perfection » est rattaché le symbolisme hexagonal des alvéoles mellifères, dont il est question au chap. 332 du même ouvrage.

(3) Dans Nafiz 685 au lieu de *fa-matâ* = « et quand », on a fautivement *fa-man* = « et qui », leçon qui introduit un désaccord dans la phrase.

(4) Dans Carullah 2080, au lieu de *an yamnaha* = « qu'Il le gratifie », on a *an fataha* = « qu'Il lui a ouvert », ce qui n'assure pas l'accord.





domaine de ces sciences (intuitives dont nous nous occupons), Il Se charge (5) — qu'Il soit glorifié — de la purification (6) du miroir de son cœur, y regarde de l'Œil de la Bienveillance et de la Grâce propice (*Aynul-Lutfi wa-t-Tawfîq*) et lui fait puiser une aide dans la Mer de la Confirmation (*Bahru-t-Ta'îd*). L'être favorisé par une telle grâce se trouve alors guidé vers la pratique des exercices spirituels et des efforts physiques ; il trouve ainsi dans son cœur (7) le désir (*îrâdah*) et l'amour (*mahabbah*). Aussi les membres corporels se pressent-ils à obéir au cœur qui est leur maître et chef. L'adorateur emploie alors les pensées (*afkâr*) et l'élévation de l'aspiration (*himmah*), et se caractérise par les « caractères divins » (*akhlâqu-llâh* (8) : il lave son cœur avec l'eau de la vigilance (*murâqabah*) jusqu'à ce que s'en détache la « rouille des altérités » (*çadâu-l-aghyâr*) et que s'y réfléchissent les « enceintes des mystères » (*hazhâiru-l-asrâr*).

La 1re facette regarde vers la Présence de l'Institution ferme (*Hadratu-l-Ihkâm*) (9); son polissage se fait par les efforts physiques disciplinés (*mujâhadât*).

La 2e facette regarde vers la Présence du Choix pré-

(5) Dans Nafiz 685, au lieu de *tawallâ* = « Se charge », on a *tazakkâ* = « Il se purifie », ce qui ne saurait y trouver sa place.

(6) Les trois mss. ont ici nettement *bi-tawfîqi-Hi* = « par Sa grâce opportune », ce qui apparaît cependant en double emploi dans les mots qui suivent. Mais le ms. Carullah 2080 (qui est, rappelons-le, copié sur l'original) à propos de cette expression peu commode, présente en marge par scrupule du copiste, le « dessin » sans points diacritiques du mot de l'original (l'écriture habituelle d'Ibn Arabî étant sans points diacritiques), où il nous a semblé pouvoir lire *taçfiyat* — « de la clarification ». La phrase que nous reconstituons et traduisons dans le texte est donc : « ...*tawallâ — subhâna-Hu — taçfiyata mir'âti qalbi-hi* ».

(7) Nafiz 685 porte ici par erreur *min muhibbi-hi* = « de celui qui l'aime », au lieu de *fî qalbi-hi* que nous rendons dans notre version.

(8) Cf. le hadith : *Takhallaqû bi-akhlâqi-llâh* = « Caractérisez-vous par les caractères d'Allah ! ».

(9) Dans la terminologie technique des théologiens l'*ihkâm* désigne « l'art de faire parfaitement les choses », ce qui est considéré, en outre, comme une preuve logique de la Science divine.

férentiel et du libre Gouvernement (*Hadratu-l-Ikhtiyâr wa-t-Tadbîr*) ; son polissage se fait par la rémission de son commandement à Dieu et la résignation devant Lui (*at-tafwîd wa-t-taslîm*).

La 3e facette regarde vers la Présence de l'Invention (*Hadratu-l-Ibdâ'a*) ; son polissage se fait par la réflexion (*fikr*) et la considération (*i'tibâr*) (10).

La 4e facette regarde vers la Présence du Propos adressé (*Hadratu-l-Khitâb*) ; son polissage se fait par la rupture d'avec les choses et les êtres du monde (*khal'u-l-akwân wa-l-aghyâr*) (11).

La 5e facette regarde vers la Présence de la Vie (*Hadratu-l-Hayât*) ; son polissage se fait par le rejet de soi-même et l'extinction (*at-tabarri wa-l-fanâ*).

La 6e facette — qui est la 8e chez ceux qui affirment qu'il y en a 8 — regarde vers la Présence de Ce-qu'on-ne-dit-pas (*Hadratu Mâ lâ yuqâl*) ; le polissage de cette facette se fait par : « O ! Gens de Yathreb, pas d'arrêt » (Cor. *33*, 13) (12).

Quant aux deux autres facettes qui constituent le point de la divergence mentionnée au début (à savoir la 6e et la 7e chez ceux qui parlent de 8), les Gens

(10) La notion de *al-Ibdâ'a* se rattache au nom divin *Badî'u-s-Samâwâti wa-l-Ard* (Cor. 2, 117 et 6, 101) = « l'Inventeur des Cieux et de la Terre », c'est-à-dire le Créateur original qui ne prend modèle sur rien et dont toute création est unique en son espèce. La relation avec le *fikr* et l'*i'tibâr* réside dans le fait que l'aspect d'« originalité » apparaît à la suite des actes de réflexion et de considération. Le Coran invite souvent à réfléchir sur la création des Cieux et de la Terre, et à considérer les exemples proposés.

(11) Cf. ms. Carullah 2080 et Aya Sofya 4875. — Le ms. Nefiz 685 porte ici *sab'u-l-akwân* = « le rejet des êtres du monde », expression peu courante qui doit remonter à une leçon fautive du terme authentique *khal'u*, et qui est d'ailleurs suivie dans ce seul ms. d'une explication qui n'est certainement pas de l'auteur : *ay bi-dhahâbi hay'ati-l-akwân wa husnihâ* = « c'est-à-dire par l'éloignement des formes des êtres et de leurs charmes ». Le sens reste ainsi à peu près le même dans les deux leçons.

(12) A signaler que dans le Livre de la Proximité (*Kitâbu-l-Qurbah*) le Cheikh al-Akbar qualifie par ce même fragment de verset, le maqâm des *Afrâd* qui observent le secret le plus parfait de l'Identité Suprême.





attachés à la règle prophétique (*ahlu-s-Sunnah*) les ramènent à la Présence de l'Institution ferme (*Hadratu-l-Ihkâm*), alors que les autres disent que l'une de ces facettes regarde la Présence de la Contemplation (*Hadratu-l-muchâhadah*), dont le polissage se fait par la vente de l'âme (*bayu-n-nafs*), et l'autre vers la Présence de l'Audition (*Hadratu-s-Samâ'*) dont le polissage se fait par le silence et la politesse (*aç-çamt wa-l-adab*).

Il n'y a pas de 9e facette, et Allah — qu'Il soit glorifié — n'a pas à dévoiler une autre « présence » en plus de ces 8 susmentionnées qu'Il a instituées ; le cœur n'a pas de facette dans laquelle se révèle la Sagesse divine (*al-Hikmatu-l-ilâhiyyah*) prévue par le Vouloir éternel (*al-Irâdatu-l-qadîmah*) : c'est là le point de contestation entre les Acharites (théologiens exotéristes) et les Soufis, et cela est une chose très subtile que ne peut comprendre qu'un être jouissant de l'expérience directe (*çâhibu dhawq*).

Ensuite sache que ces « Présences » ont des « portes » qui font face à ce qu'il y a comme « rouille » sur la surface du miroir, et qui s'appellent les « portes de la Volonté divine » (*abwâbu-l-Machîah*) (13). Dans la mesure où il y a polissage il y a la théophanie (*at-tajallî*), et dans la mesure où l'on ouvre des « portes » il y a la vue à découvert (*al-kachf*). Mais tout miroir poli n'a pas nécessairement le dévoilement : il est seulement préparé à recevoir des formes. De même tout être qui chemine sur cette Voie (*at-Tarîq*) n'obtient pas nécessairement la vue à découvert ; il se peut que cela lui soit retardé jusqu'au Jour de la Résurrection, je veux dire le jour de « sa résurrection personnelle » (*qiyâmatu-hu*) (14), de la même façon qu'on peut tarder à se mettre devant le miroir jusqu'à un certain

(13) Cf. Carullah 2080 et Aya Sofya 4875. Chez Nefiz 685 le deuxième terme n'est pas compréhensible.

(14) Il s'agit de ce qu'on appelle aussi la « petite Résurrection » qui a lieu au moment de la mort ordinaire, cf. au hadith : « Pour celui qui meurt la Résurrection s'est déjà dressée » ; celle-ci on la différencie cependant d'avec la Grande Résurrection finale qui est celle où sont réunis tous les morts. Mais la vérité est que la condition temporelle ordinaire étant rompue, les deux « Résurrections » arrivent à être simultanées et coïncident.

jour ; sinon, d'ailleurs, pour quelle raison l'aurait-on poli et pour quelle utilité aurait-il été existencié ? Toutefois (en attendant), des fulgurations du côté du Recherché (*al-Mat'lûb*) lui brillent, même si ces fulguration ne proviennent pas d'une « forme » (*çûrah*) ; car les « formes » que nous avons en vue en cette matière sont des formes spéciales réservées au miroir des êtres qui connaissent les réalités fondamentales (*ahlu-l-haqâiq*) (15).

Quand tu montes vers ces demeures (*manâzil*) et que tu contemples ces stations (*maqâmât*), les mystères (*ghuyûb*) te deviennent visibles ; il s'agit ainsi des « mystères » que recèle la forme extérieure des sciences de la Religion, non pas de ceux qui concernent les personnes — par exemple le crime commis par un tel ou l'adultère par un autre (15 *bis*) — car les mystères de cette dernière catégorie font l'objet des dévoilements ordinaires des gens de la voie (*mukâchafâtu-s-sâlikîn*).

Si ton mental n'est pas disposé (à accepter ce que je dis) et si tu n'as pas eu le don de la foi en ce maqâm (de la Science spirituelle), Allah te permet toutefois de trouver dans le monde extérieur un exemple au moyen duquel tu pourras monter jusqu'à ce que nous avons mentionné : à savoir que dans le miroir sensible ordinaire les formes sensibles ne se réfléchissent que dans la mesure de son polissage. Le chef des hommes — qu'Allah lui accorde grâces unitives et grâces salvifiques — a averti à ce sujet lorsqu'il a dit : « Les cœurs se rouillent comme se rouille le fer ». On lui demanda: « Qu'est-ce qui peut les fourbir alors ? » Il répondit : « Le dhikr d'Allah et la récitation du Coran » (16). Or de tout temps les exemples ont été institués comme indices au sujet des sciences seigneuriales : celui qui s'arrête avec (la forme extérieure de) l'exemple est égaré ; celui qui monte au-delà de cette forme jusqu'à la réalité supérieure (*haqîqah*) est bien dirigé.

(15) Il s'agit de formes théophaniques.

(15 *bis*) Le passage inclu entre tirets manque dans Nafiz 685 qui porte ici, après quelque correction visible, seulement *lâ fî haqqi fulân* = « non au sujet d'un tel ».

(16) Il s'agit de l'invocation technique d'Allah et de la récitation régulière du Coran.





Sache, d'autre part, qu'à ces « Présences » correspondent des secrets opératifs extérieurs (*asrâr zhâhirah*) et des secrets opératifs intérieurs (*asrâr bâtinah*). Les secrets opératifs extérieurs sont pour les êtres voués à la tentation diabolique (*ahlu-l-istidrâj*) (17) ; les secrets intérieurs sont pour les êtres attachés aux réalités profondes (*ahlu-l-haqâiq*).

Tout sage n'est pas sage véritable. Le véritable sage (*hakîm*) est celui que bride fermement la martingale de la sagesse (18) qui l'oblige à s'arrêter là où tombe « la Parole tranchante » (entre vrai et faux, entre utile et vain, entre les droits des uns et des autres) (19), et l'empêche de regarder à autre chose que son propre état ; c'est celui qui reste attaché à la vigilance (*murâqabah*) en tous ses instants. N'est pas sage l'être qui parle de la Sagesse et sur lequel n'apparaissent pas les effets de celle-ci. L'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix — a dit : « Il se peut qu'un porteur de science sacrée (*fiqh*) ne soit pas un sage sagace (*faqîh*) (20); la science qu'il porte n'est qu'un dépôt de confiance qu'il doit remettre à un autre que lui, tel l'âne portant les livres sacrés (cf. Cor. *62*, 5)». Lorsqu'une sentence de sagesse sort de toi, considère-la en ton propre cas : si tu en es revêtu, tu en es le titulaire,

(17) Textuellement *istidrâj* signifie « empressement à monter les degrés », ce qui provient d'une inspiration diabolique ; une montée en ces conditions est suivie d'une chute irrémédiable.

(18) Textuellement *Al-hakîmu man hakamat-hu-l-Hikmatu.* — Le terme *Hikmah* « sagesse », est de la même racine que *hakamah*, « martingale » (qui entoure le menton du cheval), et évoque ainsi les idées de « maîtrise » et de « gouvernement ». — Dans *Futûhât*, chap. 558 (*Hadratu-l-Hikmah*), l'auteur explique encore ceci : « Le sage est celui qui est bridé fermement par la martingale de la Sagesse, en sorte que c'est la Sagesse qui régit celui-ci et non lui qui régit la Sagesse. Car Celui qui régit la Sagesse possède la Volonté (*al-Machî'ah*) à l'égard de la Sagesse, alors que celui qui est bridé par la Sagesse est régi par celle-ci... ».

(19) *Façlu-l-Khitâb.* Cf. Cor. *38*, 20 au sujet de David : « Et Nous renforçâmes son royaume et nous lui donnâmes la Sagesse et la Parole tranchante ».

(20) Les termes *fiqh* et *faqîh* sont traduits ici avec le sens qu'ils avaient du temps du Prophète ; dans le langage d'aujourd'hui ils représentent la « science juridique » et le « juriste ».

mais si tu en es déparé, tu n'en es que porteur responsable.

Tu peux vérifier cela en considérant ta droiture ou rectitude (*istiqâmah*), selon la voie la plus claire, le parcours le plus direct et la balance la plus exacte, quant à ta parole, quant à ton acte et quant à ton cœur. Car les hommes en matière de rectitude se répartissent en 7 classes : 2 de ces classes détiennent la suprématie, les 5 autres occupent des degrés inférieurs.

Il y a tout d'abord celui qui est « droit » (*mustaqîm*) à la fois dans sa parole, dans son acte et dans son cœur, et ensuite celui qui est « droit » dans son acte et dans son cœur, sans qu'il le soit aussi dans la parole : ces deux cas ont la supériorité, et le premier mentionné en est évidemment le plus élevé.

Viennent ensuite :

Celui qui est « droit » dans son acte et sa parole, mais qui ne l'est pas dans son cœur : pour un tel on espère qu'il tire profit d'un autre que soi.

Celui qui est « droit » dans sa parole et son cœur, sans qu'il le soit dans son acte.

Celui qui est « droit » dans son cœur, sans qu'il le soit aussi dans son acte ni dans sa parole.

Celui qui est « droit » dans son acte, mais qui ne l'est pas dans sa parole, ni dans son cœur.

Celui qui est « droit » dans sa parole, et qui ne l'est ni dans son acte ni dans son cœur.

Dans ces autres cas la situation est « à la charge » des êtres respectifs, non pas « en leur faveur » ; toutefois parmi ceux-ci l'un peut être supérieur à l'autre.

Par la notion de droiture quant à la parole (*al-istiqâmah fî-l-qawl*) je ne vise pas l'abstention de médisances, de calomnies et des autres péchés pareils, car la notion de rectitude en matière d' « acte » inclut tout cela. Mais je vise ainsi le fait de diriger un autre par sa parole vers la Voie Droite, car il est possible que celui qui est ainsi « droit dans sa parole » soit déparé lui-même du but vers lequel il dirige cependant l'autre. Tel est le sens que je donne à la « droiture quant à la parole ».





Tout cela peut être représenté par un exemple unique. Voici un homme qui a étudié les règles sacrées concernant la prière d'institution légale (*çalât*), de sorte qu'il en possède bien le sujet, et qui ensuite en instruit un autre : c'est le cas de celui qui est « droit dans sa parole ». Or voici que le temps d'accomplir la prière arrive, et l'homme s'en acquitte lui-même telle qu'il l'avait enseigné à l'autre, et, ce faisant, il en observe les règles extérieures : c'est le cas de celui qui est « droit dans son acte ». Mais en outre, l'homme sachant que ce qu'Allah veut de lui dans cette prière c'est la « présence du cœur » (*hudû-ru-l-qalb*) pour l'entretien avec Lui, il rend son cœur présent dans sa prière : c'est le cas de celui qui est « droit dans son cœur ».

Tu peux reporter sur ce schéma exemplaire le reste des cas de droiture, et tu le trouveras très éclairant, s'il plaît à Dieu, le Très-haut.

D'autre part, il faut que tu saches que les causes qui te détournent de la Voie de Droiture parfaite ne peuvent être déterminées limitativement. La chose est bien précisée dans le Livre d'Allah le Sublime et dans les hadiths de l'Envoyé d'Allah — sur lui les grâces unitives et les grâces salvifiques. Comment pourrais-tu être rassuré à l'encontre de la Ruse d'Allah ? D'où pourrais-tu tirer une telle sécurité alors que l'Envoyé d'Allah — sur lui grâces unitives et grâces salvifiques — disait lui-même : « O mon Dieu, je Te demande pardon pour ce que je sais et pour ce que je ne sais pas ! » Et lorsqu'on lui demanda « Mais est-ce que tu as peur, ô, Envoyé d'Allah ! », il répondit : « Et qui pourrait me garantir, alors que le cœur est entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux qui le tourne comme Il veut ? ». En outre Allah dit : « Et il leur apparaîtra alors de la part d'Allah, ce avec quoi ils ne comptaient pas ! » (Cor. *39*, 47). L'homme est sujet au changement et il est affecté par toute qualité qui le frôle. C'est pourquoi un des Connaissants déclarait : « Si on m'offrait de choisir entre la mort en martyre de la foi à la porte de la maison et la mort ordinaire, toujours avec profession de l'Unité à la porte de la chambre, je choisirais la mort en martyre (ici devant la porte de la maison), car je ne sais ce qui peut arriver à mon cœur comme changement sous le

rápport de la profession de l'Unité avant que je n'arrive à la porte de la chambre ».

Sois en garde tant que ton composé (humain) subsiste. Allah — qu'Il soit exalté — a dit à Moïse dans la Thora : « O Fils d'Adam, ne sois pas rassuré à l'égard de Ma ruse, tant que tu n'as pas franchi le *Çirât* (le Pont au-dessus de l'Enfer) ». Les malheurs — qu'Allah t'aie en Sa miséricorde — sont nombreux, les affaires sont dangereuses, et la Voie est étroite sur laquelle ne se tiennent fermement que les êtres favorisés par la Providence.

Or, du fait d'un regard (inconsidéré) et d'une démarche (fière) les pieds glissent. Ne vois-tu pas qu'Abû Sulayman ad-Dârânî (21) dit : « J'ai entendu un des gouvernants dire une chose (critiquable) et je voulus le réprouver, mais j'ai eu peur qu'il me tue ; or, je n'ai pas eu peur de la mort, j'ai craint seulement qu'il ne se présente à mon cœur la tentation d'apparaître vertueux devant les créatures lors de la sortie de mon âme ; alors je me suis abstenu ! » Regarde quelle circonspection observent de tels êtres à l'égard d'une possible glissade sachant ce qu'il y a alors comme perte. Si tu veux avoir leurs lumières et leurs secrets marche sur leurs traces !

Traduit de l'arabe et annoté par

M. Vâlsan.

(21) Un des maîtres du Soufisme, né en 140 à Wâsit, mort en 215 à Dârâya, près de Damas.



# LES PRINCIPES ET LEURS MANIFESTATIONS CHEZ LES MAYAS ET LES INCAS

(*Fin*) (*)

***

Si nous nous tournons à présent vers la tradition des Incas, nous serons amenés à faire des constatations analogues.

La plus grande partie de cette tradition était issue de l'antique et très remarquable civilisation de Tiahuanaco. Or, le Dieu principal de Tiahuanaco était Viracocha. Il portait également d'autres noms, qui furent ceux d'un Principe identique adoré par les peuplades voisines, de sorte que son titre complet devait être : Con Ilac Tici Virocócha. Les Incas l'appelèrent aussi Pachayachachic, « Celui qui fait connaître le monde ». Dans les régions côtières, on lui appliqua la dénomination de Pachacamac. Pourtant, on affirmait qu'il n'avait pas de nom, et qu'il n'était invoqué que grâce à des termes décrivant ses attributs. On le considérait comme un être sans commencement ni fin, qui avait créé les plantes, les animaux, les hommes et les autres dieux, et qui gouvernait l'univers. Il demeurait au Ciel, mais on disait qu'il avait vécu sur la terre, et y avait enseigné les hommes. Devant l'ingratitude de ces derniers, il s'était retiré, et laissait à ses assistants le soin de régir le monde, n'intervenant que dans les cas graves (30).

(*) Voir *E.T.* de janvier-février 1970.

(30) Ce concept d'un Dieu suprême est d'ailleurs antérieur à l'époque où la civilisation de Tiahuanaco dominait la région andine. Des peuplades, beaucoup plus anciennes, adoraient déjà un Dieu éternel, Créateur de toutes choses, et il est caractéristique que les tribus qui sont demeurées à l'abri de l'influence inca aient connu un Principe unique de ce genre. Celui des Araucans se nommait Nguenechen, ou « Seigneur des hommes », et il dominait toutes les forces de la nature. Celui des Muiscas était Chiminichagua. (Voir à ce sujet : S. Canals-Frau : « Las Civilizaciones prehispánicas de América »).

Il est dit de Con, que cet Etre divin vint du nord, par la mer, qu'il créa les montagnes, les vallées, l'homme lui-même, et les plantes destinées à le sustenter. Pachacamac aurait ensuite supplanté Con. Il s'agit évidemment du même Principe envisagé sous un autre angle. Il aurait remodelé le monde. Son nom signifie « le Conservateur », ou « le Soutien du Monde ».

L'origine du mot Viracocha est mal établie, mais le terme *cucha* désigne une grande étendue d'eau, c'est-à-dire, ici, le lac Titicaca. C'est en effet de ce lac, image des Eaux primordiales que Viracocha serait sorti, à l'aube des temps, pour créer le ciel, la terre, une première race d'hommes. Plus tard, après une seconde apparition au cours de laquelle il suscita la lumière et la nouvelle espèce humaine qui devait être à l'orogine des tribus péruviennes, Viracocha traversa le pays en direction du nord, sous l'aspect d'un vieillard portant une barbe. Il réalisa quelques miracles à l'aide de son bâton, jeta, en guise d'embarcation, son manteau sur la mer, et disparut à l'horizon.

Selon Huaman Poma Ayala, manifestement informé des *quipucamayoc* (31), la première génération de Péruviens adorait déjà un Dieu suprême, Créateur, qu'ils appelaient Runarurac (« Le Dieu qui a créé les hommes »), ou Runacamac (« le Dieu qui prend soin des hommes »), *Viracocha,* Ticsi-Viracocha, ou Pachacamac. Il l'adoraient agenouillés, les mains étendues, le regard vers le ciel, et l'invoquaient à haute voix en disant : *Maypi cangui, maypi cangui, yaya,* « Père, où est-tu, où est-tu ? ».

Il semble, toutefois, que plusieurs milliers d'années plus tard, les Incas aient redécouvert ce Dieu, ou du moins, lui aient conféré à nouveau la première place dans leur Panthéon. On raconte à ce sujet que Viracocha apparut dans une vision à l'Inca Pachacuti, au moment où la redoutable armée des Chancas approchait de Cuzco. Comprenant que le sort de l'empire allait se jouer dans cette bataille, Pachacuti promit à Viracocha de le faire reconnaître comme le plus puissant des dieux, s'il lui accordait la victoire. Déjà, son père avait ajouté à son nom celui de Viracocha. Mais

(31) Ces « Maîtres des cordelettes nouées » étaient les historiographes de l'Empire. Ils enregistraient leurs connaissances sur des *quipu,* ensembles de cordelettes de teintes différentes, diversement nouées.





il semble que Pachacuti, «le Réformateur», soit à l'origine de cette restauration religieuse. On le représente expliquant que le Dieu suprême et tout-puissant est le Maître incontestable de l'Univers, et un récit du Père Blas Valera met en scène son fils, l'Inca Topa Yupanqui, démontrant à un prêtre du Soleil que cet astre n'est pas le plus grand des dieux ,puisqu'un Principe supérieur lui impose la route qu'il suit d'année en année. Par ailleurs, un hymne à Viracocha est attribué à Inca Rocca, le sixième souverain, ce qui semblerait indiquer qu'un culte profond était déjà rendu à ce Dieu par les Incas avant le règne de Pachacuti.

Les prières à Viracocha, qui sont parvenues jusqu'à nous sont très belles, et par leur ferveur, et la haute spiritualité dont elles témoignent, elles s'apparentent aux Psaumes. Elles expriment un ardent désir de connaître la Divinité et de marcher dans ses voies. Voici la traduction de l'une d'entre elles, d'après la version espagnole de J.-M. Arguedas :

« A Viracocha, Pouvoir de tout ce qui existe, qu'il soit mâle ou femelle,
Saint, Seigneur, Créateur de la Lumière naissante. Qui es-tu ? Où es-tu ?
Ne pourrais-je te voir ? Dans le monde d'en haut, dans le monde d'en bas,
De quel côté du monde se trouve ton trône puissant ?
De l'océan céleste ou des mers terrestres, où habites-tu, Pachacamac, Créateur de l'homme ?
Seigneur, tes serviteurs, de leurs yeux tachetés, désirent te voir...
Le soleil, la lune, le jour, la nuit, l'été, l'hiver ne sont pas libres.
Ils reçoivent tes ordres, ils reçoivent tes instructions. Ils s'avancent vers ce qui, déjà, est mesuré...
Où et à qui as-tu envoyé le sceptre brillant ?
Avec une bouche joyeuse, avec une langue joyeuse, de jour et de nuit, tu invoqueras. En jeûnant, tu chanteras d'une voix de rossignol,
Et peut-être, dans notre joie, dans notre bonne fortune, de quelque coin du monde, le Créateur de l'homme, le Seigneur tout puissant t'écoutera...
Créateur du monde d'en haut, du monde d'en bas, du vaste océan. Vainqueur de toutes choses, où es-tu ? Que dis-tu ? Parle, viens, Véritable d'en haut, Véritable d'en bas, Seigneur, Modeleur du monde, Pouvoir de tout ce qui existe, seul Créateur de l'homme, dix fois je t'adorerai de mes yeux tachetés.
Quelle splendeur !

Je me prosternerai devant toi. Regarde-moi, Seigneur, prête attention à moi !
Et vous, rivières, cascades, et vous, oiseaux, donnez-moi votre force, et tout ce qui est en votre pouvoir, aidez-moi à crier avec vos gorges, avec vos ardeurs ; en nous souvenant de toutes choses, réjouissons-nous, soyons heureux. Et, dans cette plénitude, nous partirons ».

Viracocha était considéré comme le Dieu de la mer, en raison de l'Infinité et de l'Eternité qu'évoque l'océan. Les offrandes qu'on lui faisait, poivre indien, coca, vêtements, fleurs, or, argent, lamas de couleur sombre, étaient jetées dans la rivière Capimayo, qui les emportait vers le large.

Certes, les Incas connaissaient d'autres dieux, mais ceux-ci apparaissaient également comme des «aspects» de la Divinité suprême, « aspects » manifestés par des créatures remarquables, comme le soleil ou le tonnerre. A première vue, on pourrait croire que les Incas ont effectivement adoré l'astre du jour, sous le nom de Inti. Mais reportons-nous sur ce point à l'origine mythique de ce culte. Quand Tici Viracocha eût créé le monde à Tiahuanaco, il ordonna au Soleil, à la Lune et aux Etoiles de se rendre d'abord dans l'île Titicaca, et de s'élever ensuite dans le ciel. Avant de partir, le Soleil, qui avait l'aspect d'un homme revêtu d'une immense splendeur, appela les Incas, et s'adressa à Manco Capac, qui devait fonder la dynastie : « Vous et vos successeurs, vous vous rendrez maîtres de nombre de pays et de peuples, vous deviendrez de grands souverains. Puissiez-vous toujours me regarder comme votre père, vous reconnaître comme mes enfants, et ne jamais oublier de m'honorer comme tel. » Il leur conféra alors l'insigne royal, qui fut porté par Manco Capac et par ses descendants, puis il monta au ciel avec la Lune et les Etoiles (32). Cette « légende » montre que les Incas voyaient en le Soleil, non l'astre brillant, mais un Aspect divin, celui de la Lumière, dont cet astre était le symbole vivant. Que symbole et Réalité aient parfois été confondus dans la pratique n'enlève rien à la portée de cette constatation.

Il en est de même en ce qui concerne le Tonnerre, qui est une manifestation fort claire de la Puissance divine, et aussi, parfois, de la Grâce. On l'appelait Chuquiillapa, Intiillapa, ou simplement Illapa ; le

(32) D'après R. Karsten : « La Civilisation de l'Empire Inca ».





second de ces noms témoignait d'une relation étroite entre le Tonnerre et le Soleil. Il régissait la pluie, qui procédait de la voie lactée, la rivière sidérale, quand Illapa en ouvrait les vannes. Les étoiles de la Grande Ourse dessinaient sa silhouette, ce qui le rapproche de Hunrakan. On le représentait comme un homme couvert d'un vêtement brillant, qui d'une main, tenait une massue, de l'autre une fronde. L'éclair était la lueur qu'émettait son habit lorsqu'il se déplaçait ; le tonnerre, la décharge de sa fronde, la pierre de foudre, le projectile (33).

Le plus célèbre des temples était le Coricancha, ou « Enclos d'or », admirable monument construit au Cuzco par Pachacuti. Le sanctuaire principal comprenait une salle immense, aux murs et à la charpente revêtus d'or. A l'extrêmité Est de la chapelle la plus importante, il y avait un autel portant trois images divines : au centre un ovale d'or, représentant Viracocha, et de part et d'autre, deux figures plus petites, celles du Soleil et de la Lune. Celle du Soleil avait la forme d'un visage humain entouré de rayons ; elle faisait face à l'Est, de sorte qu'elle était éclairée par le soleil levant. L'image de la Lune, également en or, était ovale, et avait un profil vaguement humain (34). Des chapelles secondaires étaient consacrées à la Lune, au dieu du tonnerre et de l'éclair, à la planète Vénus, et à l'Arc-en-ciel. Des sacrifices de lamas et de cobayes, de coco, de *chicha* (bière de maïs), de

(33) On a dit parfois que le Créateur, le Soleil et le Tonnerre formaient une sorte de Trinité péruvienne. Le terme est manifestemet inexact, mais traduit néanmoins une certaine vérité. Sur la célèbre *Puerta del Sol*, à Tiahuanaco, Viracocha a un visage solaire, et il est armé d'une massue et d'une *bola* à trois branches (arme de jet indienne) qui figurent respectivement le tonnerre et l'éclair. On voit qu'ici, soleil et tonnerre sont des attributs du Dieu suprême, peut-être parce que lumière et son sont des manifestations primordiales et des symboles du Verbe. Mais à ce titre, ils lui sont inférieurs, et ne peuvent entrer avec Lui dans une Trinité.

(34) Selon le Père Ramos Gavilán, dans les îles Titicaca et Coati, le Soleil était représenté « sous la forme d'un Inca richement orné, au point d'inspirer de la crainte » ; et la Lune, « sous l'aspect d'une reine d'argent, extrêmement brillante elle aussi ». Le temple de Quishuarcancha abritait une image de Viracocha qui, d'après Martin de Morùa, y avait été placée par Pachacuti. Elle était d'or, avait une forme humaine, et la taille d'un enfant de dix ans ; elle était debout, le bras droit levé, la main fermée, sauf le pouce et l'index, qui étaient dressés.

tissus et d'objets précieux étaient offerts quotidiennement, Près du Coricancha se trouvait le magnifique jardin sacré aux cinq fontaines, dont le maïs était cultivé rituellement par l'Inca et sa famille. Au-dessus du temple s'étendait le jardin du Soleil, où, selon la légende, tout était en or, les plantes, les animaux et les hommes, ce qui veut dire que le jardin terrestre des Incas était sciemment attaché à la présence dominante de l'Age d'or.

Le souvenir d'une antique tradition demeure bien vivant parmi les descendants des Mayas, mais il n'est pas non plus entièrement effacé au Pérou : dans ce pays, le Catholicisme a absorbé un certain nombre de données anciennes, et le Christ y est parfois appelé Inti-Huayna-Capac, « Soleil-jeune Chef » ; Pachamama, la Mère du Monde est assimiliée à la Vierge, tandis que Illapa est représenté par Saint-Jacques.

Jean-Louis GRISON.

---



# INTRODUCTION AU SYMBOLISME DES SOCIÉTÉS SECRÈTES CHINOISES

Si, en Chine comme ailleurs, les organisations initiatiques primaires sont, pour autant qu'elles apparaissent au jour, fondées sur le métier, c'est à la fois parce que l'activité quotidienne — et non seulement celle du détenteur du pouvoir temporel — doit être le reflet de l'activité cosmique, et parce qu'elle est, comme telle, le support privilégié de l'activité spirituelle. Elle trouve sa justification comme symbole et comme instrument de l'Activité céleste.

On trouve, en effet, dès la haute antiquité chinoise, d'une part, des organisations de pasteurs et d'éleveurs, d'autre part, des organisations de forgerons et de fondeurs : ces groupes de métiers représentent la polarisation primitive de l'activité humaine sous sa double forme nomade et sédentaire, formes qui entrent respectivement dans les deux catégories du *yang* et du *yin* (1).

L'inventeur chinois de l'agriculture (ainsi d'ailleurs que des noms, des rites et de la médecine) est Houang-ti, le Premier Empereur, fondeur de cuivre, constructeur de ponts (2), inventeur donc de tous les « arts utiles » comme l'est Hermès Trismégiste, patron des forgerons et des alchimistes comme l'est Tubalcaïn. Il a pour rival son ministre Tch'e-yeou, dont l'emblème est une tête cornue (à moins, ce qui revient au même,

(1) En Occident, cette dualité est évidemment celle d'Abel, pasteur nomade, et de Caïn, agriculteur sédentaire, forgeron et, selon *Gen.* IV, 17, « constructeur de ville ». Abel, tué par Caïn, n'ayant pas laissé de descendance, la polarité est rétablie par Lamech qui épousa deux femmes : le fils de l'une, Yabal, devient l'« ancêtre de tous ceux qui vivent sous la tente et avec les troupeaux » ; celui de l'autre, Tubalcaïn, est l'« ancêtre de tous les forgerons en cuivre et en fer. » (*Gen. IV* 20-22). Autre parallèle curieux : Houang-ti monta sur le trône après en avoir chassé son frère Yen-ti. Cf. René Guénon, *Le Règne de la Quantité*, ch. XXI.

(2) C'est-à-dire, comme l'a souligné Guénon, *pontifex*.

qu'il ne soit lui-même porteur d'une tête cornue). Tch'e-yeou, ajoute Granet, a son culte au pays de Tsi, région d'élevage ; sa danse est une « danse d'éleveurs » (3) ; il combat à cheval ; il est mis en rapport avec des populations mandchouriennes qui sont nomades et réputées pour l'élevage des chevaux.

Mais en fait, il semble bien que Tch'e-yeou soit aussi un fondeur et le fabricant des premières armes : sa tête est de cuivre et son front de fer (4). C'est par sa mort que s'établit le pouvoir de Houang-ti. Il est remarquable que Lieou Pang, lorsqu'il résolut de renverser la dynastie des Ts'in dont la vertu s'était éteinte, associa Houang-ti et Tch'e-yeou dans un même culte : ainsi la dualité faisait-elle place à la synthèse des deux aspects d'une seule et même civilisation (5). Si le mythe semble, en raison d'interprétations diverses, et sans doute également légitimes sur leur propre plan, manquer un peu de clarté, il faut pourtant se souvenir que le nom de Tch'e-yeou recouvre parfois, non pas un personnage, mais 72 ou 81 membres de ce que ces « totaux » désignent apparemment comme une organisation initiatique. Houang-ti, bien qu'initié lui-même sur le mont K'ong-t'ong, figure de l'Axe du monde, tire de sa victoire un complément de puissance qui s'avère décisif. Si peu temporelle, cette puissance, qu'il demeurera l'« Ancêtre » de l'ésotérisme chinois tout entier.

Si, dans la version seconde, l'élément pastoral est relégué dans l'ombre, il ne s'agit pas, à notre sens, d'un renversement du symbole, mais de son adaptation à une civilisation déjà élaborée et sédentarisée (6). Tchouang-tseu ne reproche-t-il pas à Houang-ti son « intervention » dans l'organisation du monde alors que le « non-intervenir » (*wou-wei*) est la seule règle d'action saine ? Son rôle est bien évidemment de fixation, de figement, de « coagulation ». Aussi, dans la

(3) *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 609.

(4) C'est-à-dire rouge et noir, *yang* et *yin*.

(5) Cet événement est si peu fortuit que l'inspirateur de Lieou Pang, fondateur de la dynastie des Han, est Tchang Leang, lui-même « ancêtre » des sectes taoïstes.

(6) Ce qui expliquerait que d'autres traditions attribuent l'invention du pâturage, de la chasse et de la pêche à Fou-hi lui-même, et celle de l'agricuture à son successeur cornu Chen-nong, le « Divin laboureur ». La dualité Tch'e-yeou-Houang-ti reproduirait alors celle de Yabal-Tubalcaïn. D'autre part, dans la Triade qu'ils constituent, Fou-hi est le représentant de l'activité céleste, Chen-nong celui de l'activité terrestre, Houang-ti, celui de l'activité humaine.





même perspective, et du point de vue sédentaire, une autre interprétation est-elle permise : Tch'e-yeou est certes né au pied du mont K'ouen-louen, Centre du Monde. Mais il devient, à la tête des Miao, « barbares » et dépositaires d'une tradition dégradée, l'auteur du désordre (7). Sur 72 (ou 81) frères apparaissent alors, non comme des initiés, mais comme des magiciens, responsables des perversions et des divisions imputées au Chaos, lequel habite un mont producteur de métaux (8). Les « partis » du Chaos, constitués hors des lois de l'équilibre cosmique, sont de tendance essentiellement subversive. Ces Miao fauteurs de troubles — ou peut-être seulement détenteurs d'un ordre révolu — Chouen les bannira hors du monde chinois. L'action de Houang-ti est, dans ce cas, celle de la tradition légitime éléminant les formes aberrantes et les rejetant dans l'obscurité. Or, nous l'avons dit, Houang-ti et Tch'e-yeou sont l'un et l'autre métallurgistes (sans doute même le sont-ils un moment *ensemble*) : c'est qu'ils représentent les deux aspects universels de l'art des métaux, respectivement celui de la purification et de la transmutation qui conduit à l'alchimie, celui de la magie souterraine et proprement infernale. Si Tch'e-yeou trempe des armes, Houang-ti fond le chaudron de cuivre tripode qui lui vaut l'immortalité (9).

Après lui, Yu le Grand — et c'est sans doute ici que s'exprime la véritable synthèse — fondra les neuf tripodes qui permettront la succession dynastique des Hia, à l'aide du métal apporté en tribut par les *Neuf Pasteurs* (10). Il faut comprendre à la fois : que les vertus des neuf régions — c'est-à-dire de la Chine tout entière — sont rassemblées en son centre pour y être « fondues », mais surtout que l'art métallurgique, gage de la Vertu royale, n'est valorisé que par l'apport des vertus pastorales, directement issues de la tradition primordiale (11). Ceci ne peut-il éclairer

(7) C'est si vrai que, sous les Han, l'apparition dans le ciel de l'« étendard de Tch'e-yeou » était annonciatrice de guerre. (Granet, *op. cit.*, p. 351.)

(8) Le Chaos « séquestrait les justes, recélait les brigands... et, fourbe, incapable d'amitié, formait des partis. » (*Tso-tchouan*).

(9) Le chaudron tripode est réceptacle de l'influence céleste ; il sert en outre à cuire les nourritures communielles. C'est le creuset où s'élabore la nourriture de vie.

(10) Cf. Granet, *op. cit.*, p. 489.

(11) On sait que les trépieds disparurent en même temps que la Vertu royale.

la première version selon laquelle Houang-ti reçoit sa vraie puissance de Tch'e-yeou, pasteur issu du Centre du Monde ? Que les Miao dont il est le chef aient été les détenteurs d'antiques secrets n'est guère contestable en tous cas, et les « troubles » qu'ils fomentent périodiquement dans la Chine ancienne ne sont pas sans analogie symbolique avec ceux que développeront les sociétés secrètes en des temps plus proches du nôtre (11 bis).

L'art des métaux, c'est d'abord le secret de la fonte et de l'alliage, sur lequel nous ne nous attarderons pas présentement. Rappelons seulement que la fonte est plus qu'une purification par le feu : une transmutation véritable. « Fondez l'univers et reformez-le », dit un rituel de société secrète : expression du rythme cosmique universel, de l'évolution et de l'involution, des influences alternées du Ciel et de la Terre, du *yang* et du *yin* ; équivalent aussi, on ne peut manquer de le souligner, du *solve et coagula* de l'Hermétisme occidental. Au plan symbolique individuel, c'est « par la fonte » que s'obtient l'immortalité (par « fondre et mélanger » précise, méthodique, le *Traité de la Fleur d'Or*). Est-ce ainsi que l'entendait Houang-ti ? L'alliage, remarque Granet, est alliance, la trempe est union de l'Eau et du Feu (12). Le métal est substance vivante (13). C'est pourquoi la fonte, la transmutation ne se réalisent que par l'apport vivant du fondeur et de sa femme (*yang* et *yin*) qui se jettent dans le creuset. Symboliquement ils y jettent — et non seulement en Chine — leur substitut universel : des cheveux et des rognures d'ongles. Depuis les temps immémoriaux, « la forge est entrée en communication avec le Ciel » (14). Cette communication privilégiée par laquelle se trouvent rétablis les liens autrefois rompus entre Ciel et Terre, est le résultat de l'initiation du forgeron, de celle du fondeur. Il n'y a plus, à ce degré, de différence entre le creuset du fondeur et le fourneau de l'alchimiste. La réussite de la fonte est celle du Grand Œuvre.

Tels sont, brièvement notés, les éléments essentiels de l'initiation de métier des métallurgistes. Leurs

(11 bis) Il est remarquable que les Miao aient pour emblème le sanglier, tandis que l'ours sera celui du clan royal des Hia.

(12) Granet, *op. cit.*, p. 499. Rappelons par ailleurs que fer et cuivre sont noir et rouge, eau et feu, *yin* et *yang*.

(13) « Les philosophes appelaient sang, dit Nicolas Flamel, l'esprit minéral qui est dans les métaux. »

(14) *Lie-sien tchouan*, trad. M. Kaltenmark (Pékin, 1953).





confréries, celles aussi des éleveurs, dont on connaît les danses rituelles, les sacrifices saisonniers au « Premier Eleveur » et au « Premier Cheval » — lequel est une constellation, mais ne dit-on pas de Tch'e-yeou lui-même qu'il est un phénomène céleste ? — constituent les premières organisations initiatiques dont les traces nous soient perceptibles. Il importe qu'elles soient en rapport à la fois avec les symboles primordiaux et avec l'initiation du Premier Souverain.

***

Or il se trouve que l'histoire de la Chine, et l'histoire des sociétés secrètes, qui en est étroitement solidaire, apparaissent, sur bien des points, comme les applications ou les adaptations de ces données symboliques.

Si l'on considère le déroulement de l'histoire chinoise depuis le début de notre ère, on y aperçoit un mouvement d'alternance entre les dynasties nationales sédentaires (Han, T'ang, Song, Ming) et les périodes de « chaos » ou les dynasties étrangères d'origine *nomade* (Wei, Yuan, Ts'ing) : alternance entre *k'ien* et *k'ouen*, dirait le *Yi-king*, entre *yang* et *yin* ; entre *ming* et *ts'ing*, diraient aussi les sociétés secrètes qui, en tous les cas, se trouvent mêlées aux « subversions » (*fan*) dynastiques (15), Or le « renversement de Ts'ing » et la « restauration de Ming », c'est exactement la fonction traditionelle de Houang-ti rejetant Tch'e-yeou dans la « vallée sombre », et accroissant par là-même sa propre vertu (16).

La légende de Chao-lin, propre aux sociétés d'obédience « Hong », ouvre d'autres perspectives (17).

(15) Cf. *Fan Ts'ing fou Ming*, in *Etudes Traditionnelles* n° 399. Au XIVe siècle, lors d'une révolte fomentée par le Lotus Blanc contre les Yuan, on fait serment de « punir les chevaux blancs et les bœufs noirs », c'est-à-dire probablement les populations nomades extérieures à l'Empire. Or il est remarquable que ces animaux ont déjà été sacrifiés par Lieou Pei, et qu'ils continuent à l'être à l'occasion du serment des sociétés secrètes.

(16) Forme extrême de l'opportunisme : les Boxers utilisent la formule à l'envers : *Fou Ts'ing mie yang* (« soutenir *Ts'ing*, éteindre *yang*, l'océan, apparemment mis pour son homonyme *ming*). Il est remarquable que le radical *yang* entre dans le caractère *k'iang* qui désigne les pasteurs nomades de l'Ouest.

(17) Cf. *La Légende des Hong*, in *Etudes Traditionnelles*, p. 377.

L'Empire est agressé du dehors — du nord-ouest — par des « barbares » issus de la « résidence sombre », extérieurs à la tradition chinoise ou détenteurs d'une tradition déchue, héritiers donc des Miao rejetés par Chouen, et de leur ancêtre Tch'e-yeou, éliminé par Houang-ti. En outre, il faut le souligner, ces assaillants sont des *nomades,* Tibétains ou Mongols du Koukou-nor : c'est préciser encore la fonction traditionnelle de Houang-ti, dont les « associés » apparaissent à l'évidence comme les successeurs légitimes. On rappellera d'ailleurs que cette offensive pertubatrice de la tradition dégénérée n'est pas repoussée à l'aide d'épées, mais à l'aide de *chevaux.* L'interprétation de ces faits n'est cependant pas si simple : l'« art militaire » enseigné à Chao-lin — et qui est probablement une science sacrée — devrait dériver conjointement de Houang-ti et de Tche-yeou qui en sont les premiers initiateurs. En outre, le cheval est — au même titre que le vent auquel il est associé — l'instrument de combat de Tch'e-yeou, non celui de Houang-ti, qu'on associe au feu et donc à l'épée. Ce vent (d'ouest) fait échec à la montée du soleil qu'accompagne l'ascension de Houang-ti. Cependant, il est non moins vrai que le cheval est un substitut du dragon, emblème et monture de Houang-ti. C'est la monture des randonnées célestes : « Montons à cheval et rendons-nous à la limite du Ciel », propose un formulaire de la *Hong-houei.*

Pourquoi le pouvoir impérial, sauvé par les moines de Chao-lin de la subversion extérieure, s'attaque-t-il ensuite à eux ? Ne s'agit-il pas de la possession des « vertus » primordiales conquises sur les nomades descendus des montagnes de l'Ouest, et qui seules donneraient à la dynastie sa légitimité plénière ? Cette « victoire » des moines sur les « barbares », exactement semblable à celle de Houang-ti sur Tch'e-yeou, n'en fait-elle pas les détenteurs effectifs de pouvoirs et de vertus proprement royaux ? (17 bis). L'erreur d'appréciation sur leur nature est le signe d'une obscuration spirituelle propre à *Ts'ing.*

Ces quelques remarques tendent à démontrer que le symbolisme des sociétés secrètes exprime davantage la complémentarité, la synthèse que l'opposition. On y pourrait encore ajouter ceci : tandis que les

(17 bis) La nature des présents faits par l'Empereur au chef des moines vainqueurs (des anneaux (*pi*) et un sceau de jade) semblent le confirmer.





moines de Chao-lin relèvent de l'ordre sacerdotal — mais enseignent l'usage des « armes » — les cinq « Ancêtres postérieurs » de la Famille Hong sont à la fois chevaliers et « marchands de chevaux », fonction essentiellement itinérante : ne s'agit-il pas encore d'exprimer la contribution de la tradition nomade à l'« achèvement » ?

Cette tendance synthétique est sensible au niveau des symboles alchimiques, et c'est là peut-être qu'on aperçoit dans toute leur ampleur les capacités de la tradition sédentaire figurée par Houang-ti. La présence de tels symboles paraît bien sous-jacente dans la formation du pont « de fer et de cuivre » de la légende Hong, dans celle de l'armée du « Tigre-Dragon » ; au niveau du rituel, dans l'utilisation fondamentale du riz rouge, homologue du cinabre.

Selon un formulaire de société secrète relevé au Viêt-nam : « Le Ciel créa l'Eau en premier lieu. Après la Terre créa le Feu. L'Eau et le Feu en s'unissant formèrent l'union du Ciel et de la Terre. » Cette curieuse hiérogamie cosmique — sans doute explicable par les commentaires du *Yi-king* selon lesquels *k'ien* répand la pluie et *k'ouen* recèle la lumière — évoque à l'évidence les traditions métallurgiques et alchimiques, y compris dans leur transfert au domaine de l'expérience intérieure. La « fonte de l'univers » s'entend également de la « solution » conjointe du Ciel et de la Terre. Le pont de fer et de cuivre exprime une synthèse analogue, et paraît bien figurer l'union des « voies » du Ciel et de la Terre. Tout cela se résume en chiffres : dans la loge, par la conjonction de $6 + 5 = 11$ ; dans le rituel, par celle de $36 + 72 = 108$. Le produit de l'union de *T'ien* et de *Ti,* c'est *Jen,* l'homme auquel les sociétés substituent *houei,* l'Assemblée. Nous avons dit plus haut que c'était aussi Houang-ti, le *jen* exemplaire, « fils » de Fou-hi et de Chen-nong (les deux ternaires sont traditionnellement mis en rapport avec les lignes des trigrammes) : raison supplémentaire pour que Houang-ti apparaisse comme l'ancêtre légitime de *houei.*

Mais l'union de l'Eau et du Feu, secret des fondeurs et des alchimistes, c'est aussi la reconstitution au centre de l'être de l'Unité première (*T'ai-yi*), telle qu'elle est formulée, par exemple, dans la méthodologie de la Fleur d'Or (18) : n'y a-t-il pas analogie

(18) Méthode revendiquée, il faut le rappeler, par une société secrète relevant du Lotus Blanc, la *Kin-tan kiao.*

entre celle-ci et la *hong-houa,* la Fleur Rouge légendaire, en liaison avec laquelle est utilisé un mystérieux « fourneau à encens » qui ressemble fort à un creuset d'alchimiste (19) ? Fonte et coagulation, dit le rituel de la *Hong-houei,* sont à l'origine du règne de la Lumière. On peut très sérieusement penser que l'acception et l'utilisation de tels symboles constituent le critère d'une hiérarchie des organisations initiatiques de la Chine.

Pierre GRISON.

---

(19) A noter que le *Hong-houa ting* (Pavillon de la, ou des Fleurs Rouges) est l'aboutissement du voyage des Cinq Ancêtres fondateurs et de l'initié taoïste Tchen Kin-nan, ce qu'on peut interpréter comme l'atteinte effective de l'état « central » ou primordial, comme l'achèvement des « petits mystères ». On y consomme le riz rouge, nourriture d'immortalité.



# LES LIVRES

Jacques SOUSTELLE : *Les quatre Soleils* (Plon). — Les recherches ethnologiques que poursuit M. Jacques Soustelle depuis de longues années l'ont conduit à s'interroger sur le sens et sur la destinée des civilisations. Il est certain qu'un contact direct avec des peuplades ayant des conceptions de l'existence foncièrement différentes de celles qui ont cours en Occident confère une largeur de vue qui fait souvent défaut aux savants de laboratoire. Aussi les réflexions de M. Soustelle aparaissent-elles comme tranchant nettement sur bien des thèses naguère officiellement admises.

Les illustrations qu'il nous offre sont empruntées aux pays de l'Amérique centrale où il a fait ses recherches. La première concerne les Lacandons, une peuplade qui est issue des Maya, mais vit à l'heure actuelle, selon un mode très fruste, dans les forêts mexicaines bordant le Guatemala. Il est remarquable que les Lacandons aient conservé une partie non négligeable de la tradition maya, même s'ils l'ont quelque peu altérée. C'est ainsi que Yaxchilàn, l'une des plus grandes métropoles religieuses maya, demeure pour eux un centre de pèlerinage où ils viennent chaque année brûler du copal et chanter des prières au milieu des ruines. C'est ainsi qu'il apparaît encore parmi eux des sages, tels que Tchank'in, qui révéla à l'auteur les mythes et les rites ancestraux : ces Indiens, en dépit de la dureté de leur existence, consacrent une bonne partie de leur temps à la religion. M. Soustelle remarque qu'il n'y a pas, pour eux, de solution de continuité entre la physique et la métaphysique : « Un Lacandon, pour brûler la brousse et semer son maïs, considère l'invocation au dieu du feu comme aussi nécessaire que l'allumage du brasier [... Il] ne se borne pas à localiser et à exploiter des ressources, ni même à intervenir par les rites dans le jeu des forces cosmiques : il s'efforce de comprendre le monde, d'en construire une représentation. »

Selon l'auteur, les Lacandons ne sont pas des « primitifs », mais des « décadents ». Il en profite pour mettre en doute d'une manière générale cette conception du « primitif » si longtemps ancrée dans l'ethnologie occidentale. Ainsi, les aborigènes d'Australie sont des « primitifs » typiques selon ce qui a été inculqué à des générations d'étudiants. Pourtant, « la complexité formidable

et la subtilité sophistique de leurs structures classiques et familiales témoignent d'un raffinement qui s'est concentré sur autre chose que sur la technologie, et d'un développement qui suppose une longue histoire ». M. Soustelle fait des constatations analogues en ce qui concerne le langage : « Il n'est pas de langage élémentaire. Chez les Indiens d'Amérique que je connais, les moins civilisés sont les plus complexes : je n'én prendrai pour exemple que le pame [...qui] offre une complication diabolique (!) et un étonnant raffinement. »

Les Otomis et les tribus qui leur sont apparentées présentent un aspect assez différent : ce sont des « Chichimèques », — des « Barbares » du Mexique — qui sont demeurés plus ou moins en marge des grandes civilisations américaines. Mais le fait qu'ils ne se soient pas intégrés à ces dernières, et notamment n'aient pas adhéré aux tendances techniciennes et militaristes des Aztèques pourrait peut-être s'expliquer par la crainte qu'ils avaient de voir leur domaine traditionnel envahi par des préoccupations d'ordre trop matériel.

Quoi qu'il en soit, ces nomades sédentaires sont également, de nos jours, des « décadents » et le mélange qu'ils ont opéré entre certains éléments de leur antique religion et quelques aspects du christianisme ne semble pas atteindre à un niveau bien élevé. Certes, que la Vierge de Guadalupe soit apparue, en 1531, à l'Indien Juan Diego, sur la colline de Tepeyac, jadis consacrée au culte de Tonantzin, la grande déesse terrestre et lunaire, n'est pas surprenant, car le caractère sacré des sites se perpétue. D'ailleurs, la Vierge est encore appelée Tonantzin en nahuatl, au Tsinânâ en Otomi. Il reste qu'on peut se demander si, en dehors d'une assimilation légitime de certaines données traditionnelles anciennes par le catholicisme, il ne s'est pas produit une sorte de syncrétisme tendant à faire dégénérer la religion chrétienne. « La religion de l'Indien n'est *pas* celle de ses ancêtres revêtue d'un vernis superficiel ; elle n'est pas *non plus* le christianisme de l'Europe latine. C'est une synthèse originale ; deux rivières aux sources lointaines, l'une venant de l'Asie mineure à travers le monde méditerranéen, l'autre jaillissant du sol même du Mexique, ont mêlé leurs eaux pour donner naissance à un fleuve qui n'est plus ni l'une ni l'autre ». En fait de synthèse, une « religion mixte » de ce genre peut-elle être vraiment autre chose qu'un ensemble de *superstitions* d'origines diverses ?

Un autre sujet de méditation, c'est la manière dont une civilisation aussi brillante que la civilisation maya, « avec l'extraordinaire développement intellectuel qui s'y est manifesté dans le domaine des mathématiques, de l'observation des corps célestes et du compte du temps, [... avec son] élite, sans doute sacerdotale, d'astronomes et d'arithméticiens » a subitement été effacée sans laisser d'autres traces que ses splendides monuments de pierre.





M. Soustelle en vient à ce propos à s'interroger sur l'essence des civilisations, qu'il désolidarise nettement de ce qu'il appelle les « traits de culture », lesquels sont avant tout constitués par les techniques. C'est parmi ces dernières seulement qu'il y a « progrès » relatif, parce que les résultats acquis se transmettent souvent dans l'espace et dans le temps (1). Quant aux civilisations, il y a discontinuité entre elles ; elles naissent et meurent selon des lois cycliques. Même si elles se lèguent une part de leur essence, comme la civilisation minoenne l'a fait pour la civilisation grecque, on ne peut pas dire qu'il y ait *progrès* de l'une à l'autre, parce que chacun constitue un phénomène particulier. « L'illusion du progrès général de l'humanité découle de plusieurs erreurs connexes : on confond la continuité (relative) des techniques et la discontinuité des civilisations. On se représente l'histoire culturelle comme une ligne unique et en ascension, dont nous nous trouvons être, ce qui est flatteur pour nous, l'extrêmité marchante et l'avant-garde ; enfin, on admet plus ou moins consciemment que *notre* civilisation est identique à *la* civilisation, et qu'elle ne subira pas le sort de toutes celles qui l'ont précédée ».

On peut déjà se demander si cette prétendue civilisation occidentale moderne en est vraiment une, puisqu'elle n'est faite *grosso modo*, que de techniques. De toutes façons, la supériorité qu'elle s'arroge en général sur les autres est par là-même exclue, et M. Soustelle est formel à cet égard : « Le développement d'une technique, particulièrement si elle comporte des applications militaires, ne signifie rien quant à la valeur d'une civilisation considérée dans son ensemble ». Le « critère technologique » doit être rejeté. C'est ainsi que la classification officielle en « âges » (âges de la pierre taillée ,de la pierre polie, du bronze, du fer, de la machine, de l'électricité, de l'atome) est profondément illusoire. « Nous retirons de cette vision des choses l'impression flatteuse d'être parvenus à un sommet. Les Maya de l'époque classique n'ont jamais disposé d'aucun métal. Leurs outils étaient en pierre taillée ou polie [...] ils ont allié à une technique très rudimentaire un prodigieux raffinement intellectuel ».

A propos de la thèse du « progrès indéfini », M. Sous-

(1) Il note, par exemple, que la série de douze heures, dont chacune était divisée en soixante minutes, était déjà employée chez les Sumériens il y a plus de cinq mille ans ; et encore, qu'une multitude d'inventions toujours en usage ont été faites au cours de ce que l'on a coutum d'appeler la « préhistoire » : « Des formes d'organisation familiale et sociale, d'art et de religion encore vivantes aujourd'hui plongent leurs racines dans le passé le plus lointain de notre espèce ».

Il n'y aurait pas à infléchir beaucoup la pensée de l'auteur pour la faire abonder dans le sens de la tradition primordiale.

telle critique en termes assez vifs les théories du Père Teilhard de Chardin, auxquelles il reproche à juste titre de s'efforcer de faire entrer les faits dans le cadre d'idées préconçues. « Il n'y a pas d'exemple qu'un philosophe à la pensée vigoureuse ne parvienne pas à trouver dans son système du monde ce qu'il avait, dès le départ, décidé d'y trouver. »

Cette formule est valable d'ailleurs pour toutes les théoriques philosophiques aussi bien que scientifiques modernes. De fait, Teilhard n'apporte pas l'ombre d'une démonstration aux thèses qu'il réaffirme inlassablement. Ce qui choque surtout l'ethnologue, c'est que le paléontologue néglige le déroulement de toutes les civilisations connues, et passe « sans transition des origines les plus lointaines au temps présent déjà orienté à ses yeux vers un avenir qu'il teinte des plus brillantes couleurs de sa poésie métaphysique ». Lorsque Teilhard déclare que « l'histoire universelle nous le montre : après chaque révolution, après chaque guerre, l'Humanité est toujours apparue un peu plus cohérente, un peu plus unie », M. Soustelle s'inscrit en faux contre cette assertion ; c'est le contraire qui est vrai : « Rassemblement et dispersion alternent, de même que création et destruction. Il suffit d'avoir des yeux pour voir, jonchant le sol de notre planète, les ossements des civilisations mortes. » Aussi est-il illusoire d'envisager la possibilité d'*une* civiliation planétaire, définitivement établie. Quant à l'aspect religieux — on ne saurait dire métaphysique — de la pensée teilhardienne, l'auteur laisse aux théologiens le soin « d'apprécier si une telle doctrine est ou non conforme aux dogmes issus de la Révélation. » Pour sa part, il n'en conclut pas moins avec netteté : « Quant à la convergence et à l'identité ultime d'un « point oméga « biologico-cosmique avec le Christ révélé par les Ecritures et défini depuis les premiers siècles de notre ère par la réflexion des Pères et des Conciles, je ne sais comment ce finalisme peut être jugé en théologie, mais l'on doit avouer que, du point de vue scientifique, il paraît fort peu convaincant. »

L'auteur envisage donc le développement des civilisations, y compris celui de la civilisation moderne, sous une forme cyclique : « Expansion et régression se suivent le plus souvent comme les mouvements du cœur. » Déjà, le titre de l'ouvrage le laissait prévoir, car les « quatre Soleils » ne sont autres que les quatre « mondes » successivement créés, puis détruits, dont les symboles sont figurés sur le « Calendrier de pierre » de Mexico. « Loin d'imaginer un monde stable et sûr, ayant existé de tout temps ou créé une fois pour toutes jusqu'à une fin lointaine, la pensée indienne voyait l'homme placé « descendu » (le verbe *temo*, en aztèque, signifie à la fois « naître » et « descendre ») dans un univers fragile soumis à un devenir cyclique, chacun des cycles s'achevant dans un bouleversement dramatique ». De la même façon, « les phénomènes humains sont soumis à un rythme, à des oscillations, à une alternance [...] La plupart des coups de théâtre que l'histoire narrative nous décrit ne s'expliquent, en dernière analyse, comme au théâtre précisément, que par le jeu caché de mille ressorts, cordes, poulies et machines dérobés à la vue du spectateur. »





A quel point de la courbe, en est parvenue la civilisation occidentale ? M. Soustelle, sans se prononcer formellement, estime qu'elle a amorcé un processus de régression. Les indices qui déterminent son opinion sont avant tout « l'ébranlement ou l'effondrement de la plupart des valeurs esthétiques et morales autour desquelles cette civilisation s'étaient constitue et développée [...], l'usure des structures morales, qu'elles soient laïques ou religieuses, érodées par la recherche de l'argent ou de la puissance, en tant que moyens d'atteindre à un niveau plus élevé de consommation, laisse les individus désemparés et livrés au désarroi [...] nous assistons au repli d'une civilisation qui, ayant remis en question ses propres valeurs, doute d'elle-même ». C'est avec juste raison que l'auteur s'en prend plus particulièrement à ce qu'on pourrait appeler le « mercantilisme » croissant du monde occidental. A propos des Lacandons, qui « gaspillent » pour accomplir leurs rites une part importante de leurs maigres ressources, il remarque : « L'*homo sapiens* n'est pas toujours et partout *homo œconomicus* : c'est notre civilisation mercantile et utilitaire qui, ayant inventé ce type humain, s'étonne de ne pas le retrouver en d'autres points de l'espace et de la durée. Nous sommes l'exception, et non la règle ».

Tout cela est exact, mais on peut en outre envisager la situation selon une perspective plus profonde encore : c'est, en fait, l'effritement des fondations spirituelles qui provoque la ruine de tout l'édifice, car toute civilisation véritable est basée, non pas seulement sur des principes esthétiques et moraux mais aussi et cela même, en premier lieu, sur des principes métaphysiques. La place prépondérante des rites sacrés dans toutes les grandes civilisations suffit à le prouver.

Pour terminer, M. Soustelle envisage les diverses formes que peut revêtir le développement du monde occidental. Une « renaissance » pour une période de quelques siècles est-elle encore possible ? Des « rejetons » vont-ils surgir à la suite d'une dislocation partielle ? En fait, les hypothèses auxquelles il s'arrête sont celle « d'un effondrement intérieur, d'une désintégration totale » et celle d'un « dessèchement » semblable à celui que subit l'Egypte antique. Et il conclu : « Au total, j'incline à croire [...] que notre civilisation ne se trouve pas suspendue entre deux « pulsations », mais qu'elle est entrée dans les premières décennies de sa désintégration. Mais c'est là, je le reconnais, une conclusion subjective, bien que les indices me semblent pointer dans cette direction ». Et il met en garde ses contemporains, ou leurs proches descen-

dants, qui, trop sûrs d'eux-mêmes, pourraient fort bien expérimenter le cruel réveil des habitants d'Antioche. Ammien Marcelin raconte que, en 241 après J.C., ces derniers, croyant jouir d'une sécurité parfaite, étaient rassemblés au théâtre. Un des acteurs, interrompant la pièce, s'écria : « Est-ce que je rêve, ou bien n'est-ce pas les Perses que je vois ? » A ces mots, les spectateurs se retournèrent : les archers du roi Sapor étaient postés en haut des gradins, l'arc tendu.

J.-L. Grison.

Henri LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*. Payot. — Ce gros volume de 500 pages in. 8° qui a pour sous-titre : « *Introduction à une étude de la religion musulmane* » est surtout consacré à un tableau historique des divers mouvements qui ont pris pour base le Coran et les *ha'diths*, mouvements que l'auteur appelle des « schismes » parce que leurs partisans avaient surtout pour motif d'action des raisons politiques. En fait cette histoire montre l'élaboration progressive de deux tendances : *sunnisme* et *chiisme* qui peuvent être elles-mêmes rapportées à deux races, arabe et persane, et à deux mondes politiques. Les diverses modalités de chaque grande tendance, *khârijisme, hanbalisme, zâhirisme* et *wahhâbisme* pour le sunnisme, et *mu'tazilisme, ismaélisme, imamisme* et *hanafisme* pour le *chiisme* ne sont pas plus des schismes que les différentes tendances ou écoles de la scolastique médiévale ne sont des hérésies. Et l'auteur en fin du livre cite lui-même le fameux hadith qui fait dire au Prophète : « La divergence d'opinion entre les Savants de ma communauté est une des marques de la miséricorde divine ».

Le livre a le mérite de combler une lacune et de placer très exactement toutes les personnalités politiques et religieuses de l'Islam dans leur milieu historique. Mais bien entendu le point de vue de l'auteur est celui du *sunnisme* orthodoxe pusqu'il faut bien lui accorder un point de départ. En réalité il pense que le *sunnisme* signifie pur exotérisme. Pour lui le Soufisme, qui a cependant une base dans le *sunnisme* et constitue la moëlle du *Dîn* dans son ensemble, est « un mouvement secondaire », à côté de tous les autres, « pour avoir fait l'objet d'une condamnation globale » (?), ce qui est aussi peu exact que possible.

Cette doctrine, sans être entièrement neuve, dit l'auteur, « apparaissait comme dangereuse sur bien des points... Elle tendait à proclamer la prééminence de la *haqîqa* sur la *charî'a*, celle des réalités spirituelles permanentes sur les réglementations légales temporaires... Elle était dangereuse dans la mesure où elle rejoignait cette autre idée de la relativité des religions révélées, des-





tinées à répondre à des besoins liés aux circonstances particulières de temps et de lieux ».

L'auteur a très bien défini, en fin d'une étude riche en faits et en aperçus ce qu'il appelle, d'une façon peu propre à notre point de vue, « l'illuminisme personnel et l'inspiration subjective du mystique et du saint » auxquels peut conduire le Soufisme et d'un autre côté « la révélation transmise par le Prophète telle que le Coran et les hadiths la consignent ». Nos lecteurs qui savent que le Soufisme, qui s'est d'ailleurs manifesté d'abord chez des sunnites très orthodoxes, est aussi le point de vue spirituel d'une théologie légale, sauront faire le départ entre l'esprit et la lettre de l'Islam.

Luc Benoist.

# LES REVUES

Dans le *Symbolisme* de juillet-septembre 1969, M. Jean-Pierre Berger donne la traduction d'un très long article de M. Harry Carr, secrétaire de la Loge anglaise « *Quatuor Coronati* », sur « Kipling et la Franc-Maçonnerie ». Cet article très documenté est intéressant à plus d'un titre. Il en résulte notamment que Kipling a introduit dans son œuvre un très grand nombre d'éléments autobiographiques plus ou moins « arrangés ». Guénon, dans *Le Téosophisme*, avait déjà signalé la chose en ce qui concerne *Kim ;* mais il semble bien qu'il en soit de même pour les autres romans, y compris *La Lumière qui s'éteint.* — Kipling, né à Bombay en 1865, fut initié à la Loge « Espoir et Persévérance » de Lahore avant l'âge de 21 ans, sur dispense du Grand Maître de District. Outre des Anglais, l'atelier comptait des Musulmans, des Hindous, des Sikhs, un Juif yéménite, sans parler des membres de sectes plus ou moins hétérodoxes comme *l'Arya-Samâj* et le *Brahma-Samâj*. Kipling rapporte qu'à l' « agape » (repas semi-rituel) qui suivait habituellement les réunions, et afin que les Hindous orthodoxes pussent y participer sans enfreindre la discipline (si rigoureuse en matière d'alimentation) de leurs castes respectives, on mettait devant eux une assiette et un verre vides ; il semble en avoir été de même un peu partout aux Indes, car la chose est aussi mentionnée par J.-T. Lawrence, qui occupa de hautes charges maçonniques dans ce pays. Kipling a toujours gardé un souvenir ému de sa Loge-mère, et il lui a consacré un de ses plus beaux poèmes : *The Mother-Lodge.* — Dans toute l'œuvre de l'auteur du *Livre de la Jungle*, les allusions maçonniques fourmillent, parfois difficiles à déceler pour ceux qui ne sont pas très familiers avec le langage des Loges. M. Harry Carr analyse quelques-unes des productions spécifiquement maçonniques, en vers et en prose, du chantre de l'impérialisme britannique. Il étudie ainsi *L'Homme qui voulut être roi, La Veuve à Windsor, Kim, Dans l'intérêt des Frères*, etc. Cette étude sera continuée ultérieurement.

***

— Trop souvent, quand on écoute les émissions radiophoniques du Grand Orient, de la Grande Loge de France et du Droit Humain, on se demande ce que peuvent bien





avoir de commun avec la Maçonnerie les sujets traités. Il y est surtout question d'économie politique et de « culture », deux domaines qui jouent le rôle que l'on sait dans les préoccupations du monde profane. Bien rares sont les conférenciers qui s'évadent des sentiers battus et se risquent sur un terrain où l'initiation a son mot à dire. — A l'occasion de la fête solsticiale d'hiver de 1968, l'orateur de la Grande Loge, partant du prologue de l'Evangile selon saint Jean, a envisagé le sens supérieur des ténèbres. C'était un sujet intéressant mais difficile, et il est regrettable que le conférencier ne se soit pas inspiré de l'œuvre de René Guénon, et notamment des *Etats multiples de l'Etre*, livre réputé à tort comme très difficile, mais qui est en tout cas indispensable à quiconque veut aborder cette partie de la métaphysique relative à ce qui dépasse la notion de l'Etre Pur.

— Un autre conférencier de la même Obédience (février 1969) s'est souvenu, lui, que Guénon avait appartenu à son Ordre. Peut-être l'expression « notre Frère René Guénon », qu'il utilise, est-elle un peu trop familière quand on l'applique à un esprit d'une telle envergure. Mais, tout compte fait, il ne nous déplaît pas que ce soit un Maçon qui, « sur les ondes », soulève, ne serait-ce que faiblement, la lourde chappe de silence sous laquelle le monde moderne, clairvoyant pour une fois et « sachant qu'il a peu de temps », a tenté d'ensevelir l'œuvre de son plus implacable ennemi. — Guénon est d'ailleurs cité à l'occasion d'une question mineure : la devise « Liberté, Egalité, Fraternité », souvent utilisée par les Maçons français comme « acclamation ». L'orateur cite également Albert Lantoine : « L'origine maçonnique de la devise est une légende devenue tellement vivace qu'elle est acceptée par d'excellentes gens qui ne font profession ni de maçonnisme ni d'antimaçonnisme ». Il est vrai que cette formule pourrait être interprétée initiatiquement. Mais, en fait, elle est la devise de la République Française, ce qui lui donne un caractère à la fois politique et « national ». La Maçonnerie, et plus particulièrement le Rite Ecossais, possède d'ailleurs une « acclamation » beaucoup plus ancienne, dérivée d'un mot hébraïque qui signifie « ma Force ».

— Une autre émission antérieure (février 1968) traitait de « la Musique et la Franc-Maçonnerie en France au XVIIIe siècle ». Nous allons en examiner quelques points. Le conférencier a souligné l'importance du rôle que jouait alors dans les Loges le sixième des sept arts libéraux. Plusieurs dizaines de milliers de chansons maçonniques (trop souvent insignifiantes, pour ne pas dire d'une extrême indigence) nous sont parvenues. « Ces chants, en même temps qu'ils contribuaient à dégager une émotion collective de ferveur et de joie, jouaient également un rôle mnémotechnique précis, en rappelant l'essentiel des éléments symboliques du grade impliqué ». Il en était de

même en Angleterre, et sans doute les « quatrains » qui nous sont parvenus par *Masonry Dissected* furent à l'origine des strophes chantées. — L'orateur mentionne également les « messes maçonniques » composées pour diverses Loges, et enfin l'abondante production de musiciens maçons tels que Rameau, Méhul, etc. Mais ici il ne s'agit plus de musique maçonnique proprement dite, car tout ésotérisme et souvent même tout symbolisme en sont absents. Faut-il faire une exception en faveur de Mozart, dont le conférencier ne parle pas puisqu'il se limite aux musiciens français ? Dans un ouvrage paru il y a deux ans : *La Flûte enchantée, opéra maçonnique*, M. Jacques Chaillet a donné un grand nombre de renseignements qui prouvent que le librettiste de cette œuvre célèbre (un ami de Mozart) avait des préoccupations symboliques, parfois d'ailleurs difficiles à reconnaître. Il devait en être de même pour la partition, car Mozart était aussi fervent Maçon qu'excellent catholique (ce qui montre, pour le dire en passant, que si, comme le rappelle l'orateur, « l'excommunication papale énoncée à l'intention de la Franc-Maçonnerie n'a jamais été appliquée en France », il en était exactement de même en Autriche). Mais il faut dire que la valeur symbolique de la musique de *La Flûte enchantée* est très limitée. Ce n'est pas la faute de Mozart : le génie musical le plus éclatant ne pouvait rien contre le fait que la musique, en Occident, a été le premier des arts à rompre tout contact avec l'ésotérisme. La chose est regrettable pour l'Art Royal. La musique, en effet, jouait un grand rôle dans l' « ascèse » du Pythagorisme ; musique et Maçonnerie sont toutes deux des arts « solaires » : Apollon, dieu de la musique et conducteur du chœur des Muses, avait construit les murailles de Troie ; et un autre musicien, Amphion, avait bâti les remparts de Thèbes en jouant de la lyre.

— Les émissions du Grand Orient de France, elles aussi, font trop rarement allusion à ce qui est pourtant la raison d'être de la Maçonnerie. Cependant, et plus souvent qu'autrefois, nous semble-t-il, il arrive qu'on entende des conférences d'où le point de vue initiatique n'est pas absent. C'était le cas notamment le 6 avril 1969, où la causerie était intitulée : « Réflexions sur l'Art et sur l'Art Royal des Francs-Maçons ». Presque tout serait à citer dans cette conférence, où l'on trouve par exemple des considérations sur l'essence traditionnele de la Maçonnerie, sur le caractère spirituel, personnel et intérieur du travail rituel, sur la correspondance entre microcosme et macrocosme, sur la nature véritable du chef-d'œuvre, qui est la preuve que l'artiste a atteint un certain degré de réalisation. L'auteur veut remettre en honneur « les grandes vérités oubliées », et il mentionne l'importance des sept arts libéraux, dont il rappelle qu'ils sont ainsi nommés parce qu'ils ont pour but la libération de l'homme. Un jugement sévère est porté sur notre temps, qualifié d'« époque de sous-développement spirituel », et l'on souligne la





folie des objectifs poursuivis par le monde occidental « pour accéder à ce qu'il croit être le bonheur ». La « désacralisation de l'art, commencée dès la fin du moyen âge », a joué son rôle, un rôle important, dans cet avilissement de l'intellectualité. Aujourd'hui, l'objet d'art n'est plus qu'un « objet de culture » : sa place est dans les musées et non plus dans la vie. Seules les sociétés dites primitives, « bafouées » par l'orgueil occidental, conservent (pour combien de temps encore ?) une notion juste de l'art. Nous ne pouvons que souhaiter que l'auteur de cette remarquable conférence donne aux mots qu'il emploie et aux idées qu'il expose leur portée traditionnelle dans toute leur plénitude. Rien d'ailleurs n'autorise à supposer qu'il n'en soit pas ainsi. Saluons donc cette émission ,et souhaitons d'entendre à l'avenir d'autres causeries de la même valeur et de la même portée initiatique

— La conférence du Grand Orient du 7 septembre 1969 est intitulée : « Notre Ordre, notre fierté ». L'orateur constate que la Maçonnerie demeure mystérieuse pour ceux qui n'en font pas partie, malgré tous les livres qui sont écrits et les articles de journaux qui se multiplient à son sujet depuis quelque temps. Dans cette causerie, certaines idées traditionnelles sont exposées : par exemple, on rappelle que l'origine de toutes les organisations initiatiques est entourée de mystère ; c'est là une de ces vérités sur lesquelles, aujourd'hui surtout, il est bon d'insister. Le caractère traditionnel, symbolique et « intemporel » de l'Ordre est souligné, ainsi que la « valeur » du silence, du travail personnel et de la méditation. L'auteur, à propos du recrutement maçonnique, met bien en valeur les dangers du nombre. On est un peu surpris, à la fin de cette conférence, d'esprit assez traditionnel dans son ensemble, de trouver une allusion au fameux « point Oméga » de Teilhard de Chardin. Cet éminent Jésuite aurait sans doute été bien surpris de son vivant si on avait pu lui prédire l'audience dont il jouirait après sa mort dans les milieux maçonniques.

Denys Roman.

---

## LIVRES REÇUS

Jean-Charles Pichon, *Nostradamus en clair* (Robert Laffont).

Fernand Brunner, *Maître Eckhardt* (Seghers).

Jean Biès, *Empédocle d'Agrigente* (Ed. Trad.).

Jacques Bonnet, *La mort, la myrrhe et l'amour*, avec dessins de Jacques Bournot (Ed. polycopiée).

Pierre Grison, *Le Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un* (Ed. Trad.).

## REVUES REÇUES

*Asiatische Studien - Etudes Asiatiques*, XXIII, 1-2, 1969.

*Kairos*, XI, Jahrgang 1969/Heft 3/Heft 4.

*Studies in Comparative Religion*, Spring 1969.

*Metapsichica*, Luglio-Decembre 1969, fasc. III-IV.

*Conoscenza Religiosa*, 1 - 1969.

*Atlantis*, mars-avril, mai-juin, juillet-août, sept.-déc. 1969.

*L'Initiation*, n° juillet à sept. 1969, n° 4 oct .à déc. 1969.

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1970

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*
MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE MAI-JUIN ET JUILLET-AOUT 1970 Nos 419-420

# TRADITION ET MODERNISME DANS LE MONDE INDO-PAKISTANAIS

*Dans une chronique de janvier-février* 1969 (Notes diverses : L'œuvre de Guénon en Orient) *nous avions promis de revenir à la correspondance que nous avons eue avec M. Mohammad Hassan Askarî, Professeur à l'Islamia Collège (l'Université de Karachi) (Pakistan). Cette fois-ci il s'agira de reproduire des considérations occasionnés par la lecture du recueil posthume de Guénon sur l'Hindouisme. La lettre principale, assez longue, étant écrite en anglais, nous en avons confié la traduction à notre collaborateur M. Christian Couvreur. L'auteur, consentant à l'emploi que nous avons pensé donner à son texte, en a pu revoir la forme et la présentation. Il est entendu ainsi toutefois qu'il s'agit originellement d'un document d'ordre privé, et cela expliquera tant certaines particularités du style que les nombreuses références autobiographiques. Pour une meilleure compréhension des choses nous avons annoté quelques fois en bas de page certains passages. En outre, nous avons renvoyé en annexe deux notices explicatives plus développées concernant certaines notions historiques et traditionnelles mentionnées par notre correspondant. La rédaction de ces deux notices nous l'avons confiée à M. Mohammad Hamidullah, l'islamologue bien connu, Professeur à l'Université d'Istambul, originaire de l'Inde (Haïderabad, Dekkan), donc également connaisseur direct du monde oriental dont il est question ici, et lui-même d'ailleurs en relations épistolaires avec M. Askarî.*

M. Vâlsan.

***

«...La lecture de ce recueil d'articles et comptes rendus (1) a été une expérience si exaltante que je ne puis m'empêcher de vous adresser ces notes même si elles ne se révèlent pas d'un grand intérêt ou d'une grande portée pour vous autres lecteurs d'Occident. Ce serait une simple banalité que de dire que ce groupe de textes comme tout ce qui est sorti de la plume du maître, apparaît comme un monument dressé à l'intellect même de Guénon, à l'étendue de sa connaissance, et, surtout à sa capacité insurpassable d'établir de subtiles et révélantes distinctions. Je ne m'occuperai pas toutefois de la première partie de ce volume constituée par des essais ayant trait à différents aspects des doctrines hindoues. Sur ce point je me bornerai seulement à faire remarquer que le petit essai intitulé *Nâma-Rûpa* vaut toute une bibliothèque, et que si les Européens qui écrivent sur la philosophie, la religion, l'esthétique, la psychologie et même la théorie de l'art lisaient ces pages, ils pourraient s'épargner mille erreurs, confusions et débats qui demeurent sans conclusion.

Pour le présent, cependant, j'arrête mon attention à la seconde partie de ce volume qui réunit les comptes rendus dispensés pendant plus de vingt ans (de 1929 à 1950) sur les livres et les articles publiés par les auteurs occidentaux ou hindous relativement à la tradition hindoue. Avec l'honnêteté d'esprit qui le caractérise, avec son impartialité, sa justesse et sa sollicitude toujours en éveil lorsqu'il s'agit de sauvegarder l'intégrité des doctrines traditionnelles, Guénon accueille avec tous les éloges voulus, à chaque occasion, les points de doctrine qui ont été exposés correctement et indique ensuite les déviations par rapport à l'orthodoxie ou les confusions que l'on ou

(1) René Guénon. *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris, 1968. (*Editions Traditionnelles*). — Sur la constitution de ce recueil, dans l'édition duquel nous n'avons eu personnellement aucun rôle à jouer (à part l'utilisation libre de certaines copies d'articles de René Guénon préparées par nous précédemment pour un autre volume dont le projet avait été abandonné), on trouvera ultérieurement quelques remarques (M.V.).





l'autre des auteurs ont laissées s'introduire. C'est ainsi que le contenu d'un tel volume sert de correctif indispensable à tous les livres qui sont parus jusqu'ici en langues occidentales sur l'Hindouisme, et si j'ose dire, qui pourraient paraître à l'avenir. Mais à vrai dire, l'intérêt et la portée du livre à cet égard dépassent largement le cas de l'Hindouisme, car la nature essentielle des erreurs commises par les écrivains modernes en matière doctrinale, en rapport avec n'importe quelle forme traditionnelle, est toujours la même. De ce fait, l'étudiant de telles doctrines, quelle que soit la tradition particulière qu'il examine, aurait avantage à conserver ce livre à son chevet, s'il souhaite garder sa lucidité (2).

Dans le domaine des mesures pratiques, on pourrait même, à l'aide de ce recueil, encore plus qu'avec les autres livres de Guénon, dresser un tableau des erreurs fondamentales dans lesquelles tombent d'ordinaire les modernes (notamment quand ils interprètent les doctrines traditionnelles) et en faire un sujet d'étude obligatoire dans les écoles d'enseignement

(2) Dans une lettre ultérieure, à propos d'une réflexion que nous avons faite sur les points traités ici, M. Askari ajoutait : « Bien entendu, Guénon a déjà donné des exposés sur la tradition hindoue dans deux autres ouvrages assez anciens (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*). Mais l'élément nouveau qu'apporte ce recueil de chroniques est l'analyse détaillée et l'indication spécifique des erreurs qui s'étalent dans les livres et chez les écrivains que l'on suppose d'ordinaire comme étant authentiques et orthodoxes — l'analyse critique de livres et d'auteurs qui ont formé la mentalité de deux ou trois générations culturelles du « sous-continent ». La signification et l'importance de ce recueil posthume ne seront pas immédiatement apparentes aux lecteurs occidentaux de Guénon, car le milieu est différent. Les idées que condamne Guénon comme des erreurs nuisibles sont acceptées par la généralité des Hindous modernistes comme des doctrines authentiques. Ce qui est plus fâcheux encore c'est qu'un certain nombre de Musulmans modernisés estiment aussi que la spiritualité réside dans ces notions. Vous ne pouvez imaginer l'influence néfaste que ces idées erronées ont eue sur la vie culturelle, sociale et politique même de notre « sous-continent »... C'est ainsi que ces comptes rendus du Guénon frappent maintenant le lecteur pakistanais ou indien. Ces écrits seront même choquants et déplaisants pour un grand nombre d'Hindous qui ont établi leur politique sur la base de ces notions pseudo — ou anti-traditionnelles.

traditionnel, au moins en Asie et en Afrique (3). Car ce livre établit plus particulièrement sans l'ombre d'un doute, que,sans l'aide de René Guénon, même les savants les plus orthodoxes en matière d'enseignement traditionnel, qu'ils soient hindous, bouddhistes ou musulmans, ne peuvent pas toujours réussir à détecter les erreurs modernistes et les confusions, simplement parcequ'ils ne comprennent pas clairement les concepts du monde moderne.

Nous avons donc là un livre dont l'Orient a un besoin plus urgent que l'Occident. Et si l'Orient orthodoxe et traditionnel négligeait un tel livre, il ne le ferait qu'à son détriment.

Il y a encore un autre aspect de ce volume qui pourrait ne pas être remarqué par un lecteur européen ; en d'autres termes, certains textes qui y sont inclus soulèvent parfois des questions d'importance cruciale qui se signaleraient à peine à l'attention des lecteurs non-orientaux. Le fait central qui en émerge est que de tous les auteurs, occidentaux ou hindous, qui ont écrit sur l'Hindouisme dans des langues européennes, il n'en est aucun — avec la seule exception de Coomaraswamy, lui-même réorienté par l'enseignement de Guénon, — à qui l'on puisse parfaitement faire confiance et s'en remettre pour la compréhension du sujet ! Il est vrai que pendant nombre d'années Guénon fait l'éloge de Râmakrishna, Râmana Maharshi et Shrî Aurobindo, bien que non sans quelques réserves. Mais au fur et à mesure, il perd patience et commence à protester contre les fausses interprétations et les déformations introduites par les disciples tant orientaux qu'occidentaux des deux premiers. Enfin en 1946, il se sent contraint d'écrire au sujet de Shrî Aurobindo : « Il y a déjà longtemps que nous nous demandons quelle peut être au juste la part de Shrî Aurobindo lui-même dans tous ce qui paraît sous son nom » (page 238).

Telle étant la situation, un certain nombre de questions commencent à surgir à l'esprit. Laissant de côté

(3) Comme on a pu le constater dans notre chronique des *E.T.* de janvier-février 1969, un tel enseignement, sous l'inspiration de M. Askari lui-même, a commencé à être dispensé à la *Dârul-Ulûm de* Karachi.





les écrivains européens et prenant seuls les auteurs hindous, on se demande — pourquoi les Hindous ont-ils écrit si profusément au sujet de leurs doctrines dans les langues européennes, principalement en anglais ? Pour qui ont-ils écrit — pour les lecteurs européens ou pour les hindous ? Durant les huit cents années environ de la domination politique musulmane dans l'Inde, les Hindous ont été extrêmement réticents pour divulguer leurs doctrines aux Musulmans; un empereur aussi hindouisé que Akbar le Grand eut la dernière difficulté à persuadé les pandits de lui exposer les Védas, ce à quoi consentit finalement l'un d'eux mais à la condition qu'il fût suspendu en l'air (4). Comment se fait-il alors, que, sous l'Empire britannique, ces mêmes Hindous devinrent si généreusement et si surabondamment loquaces ? Ces livres dont Guénon à rendu compte, eurent-ils quelque influence sur la société hindoue en général ? Quelle a été l'attitude des Musulmans indiens à l'égard de leurs propres doctrines durant cette même période britannique ? Cette littérature n'a-t-elle pas eu quelque effet pertubateur ou autre sur les relations entre Hindous et Musulmans vivant dans le sous-continent indo-pakistanais ? Et n'a-t-elle pas été aussi pour quelque chose dans l'histoire récente du partage territorial intervenu en 1947 ?

Une de ces questions sera traitée de manière sommaire. Tout au long de la période de domination politique musulmane dans le sous-continent, le persan continue d'être la langue officielle et littéraire ; elle fut adoptée en tant que telle même par les Marahttas et les Sikhs jusqu'aux XVIII$^e$ et XIX$^e$ siècles. Il était

(4) A ce sujet, il y a à ajouter, d'après une lettre ultérieure de M. Askari, une précision : selon les règles sacrées, il est interdit aux Brahmanes d'enseigner les Védas à un non-hindou « que ce soit sur la terre ou dans le ciel ». Le pandit, qui exigea d'être tenu entre ciel et terre par une corde, pouvait donc exposer l'enseignement védique à l'Empereur, sans transgresser le Dharma ; en fait, il se tenait pendant la nuit suspendu dehors près de la chambre impériale, et quand l'Empereur après minuit désirait s'entretenir avec lui du Védânta, il le faisait apparaître dans sa chambre par la fenêtre, en tirant sur la corde. On a retenu de cette histoire peu banale, la grande passion de l'Empereur Akbar pour les Hindous et leurs sciences.

donc naturel que les Musulmans écrivent sur leurs doctrines, exotériques et ésotériques, en persan. Mais dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, lorsque la puissance musulmane commença à décliner et que les Britanniques arrivèrent à s'établir de plus en plus solidement, les ulémas (savants en religion), et particulièrement les Soufis, décidèrent d'employer la langue ourdoue comme moyen d'expression (5). Ce fut un Soufi de l'ordre *Naqshbandiyah* qui enjoignit de cultiver désormais la poésie ourdoue. Et se fut le grand saint Shah Walîu-llâh de Delhi qui demanda à ses fils de se préparer à écrire en ourdou. Trois de ses fils, à savoir Shah Rafi' ed-Dîn, Shah Abd el-Qâdir et Shah Abd el-'Azîz, ainsi que son petit-fils Shah Ismaïl, avaient, lors du premier quart du XIXe siècle, établi de parfaits modèles de prose ourdoue destinés à servir de moyen d'exposition et de discussion de tous les aspects possibles de la doctrine islamique. Le premier souci des Ulémas durant le XIXe siècle fut de traduire tous les livres fondamentaux si essentiels de l'arabe et du persan en ourdou. Après 1857, lorsque l'hégémonie britannique fut finalement installée, le processus s'accéléra. La seconde moitié du XIXe siècle offre un contraste saisissant entre les Musulmans et les Hindous dans leurs attitudes respectives à l'égard de la langue anglaise. Les Hindous avaient accueillie celle-ci avec une telle faveur qu'ils produisaient déjà des poètes écrivant exclusivement en anglais, et qu'ils avaient commencé à utiliser l'anglais pour la discussion et l'exposition de leur tradition. Les Musulmans s'étaient forcément soumis à l'autorité britannique, mais ils refusèrent tout emploi de la langue anglaise. Les ulémas n'interdirent jamais l'étude de cette langue, cependant l'attitude musulmane équivalait sans doute à un boycottage. Même lorsque Sir Sayyid Ahmed Khan, le fondateur de l'Université musulmane d'Aligarh, réussit finalement à persuader les Musulmans d'apprendre l'anglais à des fins profanes, ceux-ci ne consentirent jamais à l'utiliser comme moyen d'expression de quelques aspect de leur

(5) Sur le ourdou qui est une variante du hindi, on trouvera à la fin une notice du Prof. Hamidullah.





enseignement traditionnel. Au contraire, ils appliquèrent toute leur énergie au développement et au perfectionnement de l'ourdou, principalement dans deux domaines : la religion et la littérature.

Voilà pourquoi, hors les travaux universitaires et de recherche, et aussi en omettant les deux livres apologétiques et assez superficiels, sur l'Islam, de Amir Ali qui continuent d'être renommés, ainsi qu'un livre du poète Iqbal que très peu de gens ont lu attentivement, les Musulmans du sous-continent n'ont produit aucun ouvrage en anglais sur leur tradition qui ait rencontré une diffusion digne de ce nom. Sans doute y en a-t-il beaucoup parmi nous aujourd'hui pour regretter amèrement ce fait. Mais quiconque a lu ce qu'a écrit Guénon dans des textes comme ceux réunis ici, ne peut que féliciter les Musulmans d'avoir adopté cette manière de préserver l'intégrité de leurs doctrines. Même aujourd'hui nos ulémas sont irréductibles sur un point : si les doctrines islamiques sont discutées en anglais, les termes techniques arabes doivent être conservés, car si ces mots disparaissaient, l'authenticité de la doctrine disparaîtrait avec eux.

Nos ulémas ne sont pourtant pas restés inactifs, même s'ils ont esquivé l'usage de l'Anglais. Pendant les 150 dernières années, ils ont produit un véritable trésor — un monument de livres — en ourdou sur tous les aspects possibles de l'exotérisme et de l'ésotérisme islamiques pour les lecteurs de toutes les aptitudes et de tous les niveaux de compréhension. Mawlana Ashraf Ali Thanvi à lui seul a écrit environ un millier de livres, tous pénétrés d'une intellectualité de l'ordre le plus élevé. La tâche se poursuit ; nos ulémas sont aujourd'hui plus prompts que jamais à détecter et à extirper les erreurs de toutes sortes dans la mesure du possible et à préserver l'enseignement islamique dans sa pureté. Le travail doctrinal qui a été effectué dans le sous-continent pendant les trois cents dernières années confirme la déclaration du grand saint du XVIIe siècle, Sheikh Ahmed de Sarhind, suivant laquelle le centre de l'Islam avait maintenant été transféré dans cette région (6).

(6) Le terme « centre » est à prendre, certes, ici, dans un sens applicable sur le plan social et religieux ; la région dont

Il serait insensé toutefois de prétendre que les Musulmans du sous-continent n'ont pas été touchés par le modernisme. Eux aussi ont changé comme tous les peuples de l'Orient et le nombre de personnes qui peuvent ou souhaitent saisir les doctrines traditionnelles a rapidement diminué même parmi eux. Ceci est inévitable, et quoique avec un certain décalage — la dégénérescence avance à grands pas ici comme ailleurs. Je ne soutiendrai pas non plus qu'aucun Musulman n'ait jamais mal interprété ou déformé la doctrine en écrivant en ourdou. Tout ce que je veux dire c'est que les doctrines islamiques se trouvent conservées et réaffirmées dans toute leur orthodoxie et leur intégrité en langue ourdoue et que pas un Musulman qui parle cette langue et qui a le désir sincère de les comprendre, n'a à recourir pour les connaître à une langue différente, à plus forte raison à une langue européenne qui ne manquerait pas de véhiculer l'esprit et les conceptions modernes.

En abordant les autres questions que j'ai soulevées, je me trouve confronté avec une étrange difficulté. Je suis musulman et pakistanais. Dès que je touche à l'Hindouisme, un lecteur européen ordinaire pensera que je donne libre cours à mes préjugés. Ce n'est pas de ma part une vaine crainte. Un européen aussi éminent que M. Mircea Eliade, qui a vécu, dit-il, en ascète hindou sur les hauteur de l'Himalaya un certain temps, disait quelque chose de très caractéristique au sujet des relations hindo-musulmanes dans une interview publiée par la revue française « Paru » (septembre 1948). Il venait de faire l'éloge de l'Hindouisme pour sa grande tolérance. Alors on lui demanda d'expliquer la raison de l'hostilité entre Hindous et Musulmans. C'était l'époque du partage entre Pakistan et le reste de l'Inde. Sa réponse fut sans équivoque :

« Je crois qu'elle est plutôt le fait des Musulmans que des Hindous. Il faut dire cependant que l'Islam aux Indes a été fortement assoupli par des influences venues de l'Hindouisme... et il faut espérer que le préjugé d'intolérance actuel qui se situe sur le plan rituel plutôt que sur celui des dogmes, qui obéit d'ailleurs à des influences non religieuses, finira par être surmonté » (page 50).

il s'agit resta moins accessible aux infiltrations modernistes et fut ainsi mieux défendue que d'autres pays islamiques, lesquels subissaient en même temps, d'une façon directe, l'action de la colonisation occidentale.





On aimerait beaucoup savoir si les vues exprimées ici sont un spécimen de l'illumination qui lui a été offerte par les retraites himalayennes. Quant à l'Islam « assoupli », je voudrais seulement suggérer que, tant qu'une tradition demeure elle-même, elle ne peut être ni amollie ni durcie ; si quelques adaptations sont effectuées suivant les besoins particuliers de temps et de lieu, elles ne sont, comme Guénon l'a expliqué à de nombreuses reprises, que des développements de ce qui est déjà latent dans la tradition elle-même. Certaines branches orientales de l'ésotérisme islamique ont certainement emprunté quelques traits au yoga, mais de tels emprunts ont été limités aux techniques de réalisation intermédiaire et n'ont rien à voir avec la doctrine métaphysique pure ; du reste dans chaque cas, l'adaptation s'est effectuée délibérément en gardant présentes à l'esprit les limites de la *shariah* d'une façon si scrupuleuse qu'on peut citer la date de chaque emprunt et aussi le nom du saint qui l'a introduit, et même les arguments doctrinaux qu'il avança pour justifier son choix. Mais si l'on était vraiment désireux de retracer l'influence de l'Hindouisme sur l'Islam, le mot juste n'est pas l' « assouplissement » de l'Islam, mais l'entière « conquête » par les Musulmans de certaines branches importantes de la culture hindoue. Un exemple à cet égard est constitué par ce qu'on appelle généralement « la musique classique hindoue ». La forme sous laquelle cette musique existe à l'heure actuelle est une synthèse façonnée par les Soufis, par des musiciens, même des rois, musulmans, au cours des six derniers siècles. C'est d'ailleurs présentement déjà un art qui se meurt, et avec la disparition des quelques musiciens musulmans qui restent encore, cet art ne survivra certainement pas, dans sa forme véritable.

Dans la même interview M. Eliade a décrit en détail comment les monastères himalayens essaient de préserver les doctrines initiatiques hindoues et d'offrir une réalisation spirituelle — même aux chercheurs

qui viennent d'Europe. Je n'ai aucune connaissance personnelle de ces monastères ; mais en tant que Musulman, je souhaite sincèrement qu'ils accomplissent leur fonction à bon escient pour la préversation de l'intégrité des doctrines hindoues, car le Coran somme même les Gens du Livre (7), avant tout, de connaître leurs propres livres. Les monastères himalayens, pourtant, n'épuisent pas toute l'affaire. Quelque chose, après tout, se passe aussi dans les plaines. Et c'est ce quelque chose qui seul peut expliquer le fait que des livres et des articles comme ceux dont Guénon a rendu compte aient été « gobés » par les Hindous sans la moindre objection, qu'ils aient été même accueillis avec une si entière satisfaction qu'aujourd'hui Radhakrishnan passe pour être un porte-parole de l'Hindouisme plus acceptable que Coomaraswamy. C'est ce quelque chose dont je vais traiter maintenant.

En ce qui concerne mes titres de créance, j'ai passé les vingt-huit premières années de ma vie en contact étroit et journalier avec les Hindous — de toutes castes et classes sociales. Depuis ma première enfance, les relations entre notre famille et un voisin hindou avaient été si intimes qu'en réalité nous étions présents les uns aux autres de jour et de nuit. Notre « oncle » hindou se tenait toute la journée dans notre maison et une partie de la nuit également. Il se baignait dans notre puits et passait une heure en méditation silencieuse à côté. C'était le seul membre masculin de la famille qui sache les rites et les rituels. Les femmes s'adonnaient volontiers aux rites qui les concernaient, mais ces rites avaient acquis une apparence de cérémonie civiques. Ses fils ne pouvaient pas même accomplir les rites usuels et y étaient totalement indifférents. Le frère aîné de notre « oncle » hindou ne pouvait pas prononcer un seul *mantra* en sanskrit, et par conséquent il ne rendait aucune culte même aux jours de fêtes. Ceci est l'image typique d'une famille *vaishia* dans cette petite ville située à

(7) Sur la notion de « Gens du Livre » et ses applications dans le monde hindou-musulman et aussi oriental en général, on trouvera des précisions dans une des notices finales signées par M. M. Hamidullah.





quelques soixante-quinze kilomètres à l'est de Delhi. Cela ressort avec d'autant plus d'éclat de ma mémoire que c'était un contraste frappant avec les familles *jaïna* — dont chaque homme, femme et enfant allaient au temple tous les matins.

Quant aux Brahmanes, dont les activités sont spécifiquement sacerdotales, la plupart d'entre eux avait pris un commerce ou autre profession lucrative. Il y avait toutefois quelques pandits parmi eux dont les activités se limitaient à la fixation des dates des fêtes et à l'accomplissement des rites ; ils ne dispensaient cependant aucune sorte d'enseignement doctrinal. De temps en temps les Jaïnas interpelaient les Hindous sur des points de doctrine, mais ceux-ci étaient si mal informés sur le sujet qu'ils n'opposaient qu'une faible défense — j'ai été témoin de tels débats dans notre maison. Il n'y avait pratiquement pas de controverses religieuses entre les Hindous et les Musulmans dans cette ville, car depuis les tout premiers jours de la domination politique musulmane dans le sous-continent il y avait eu une sorte de pacte tacite entre les deux communautés selon lequel les Musulmans ne posaient pas de questions sur les doctrines hindoues — accord qui fut rompu par l'*Arya Samaj* (8). C'est pourquoi un Musulman ordinaire connaissait très peu de choses sur l'Hindouisme. Mais c'était un compromis qui œuvra très bien au maintien de la paix et à l'amitié entre les Hindous et les Musulmans jusqu'à ce que les influences occidentales commencent à l'entamer. Les débats religieux et les controverses publiques étaient inconnus dans le sous-continent avant l'arrivée des missionnaires européens ; au temps de l'Empereur Akbar, ceux-ci le persuadèrent de tenir des débats religieux à la cour — et Akbar força littéralement les ulémas et les pandits à y prendre part. Après l'instauration de l'hégémonie britannique à la fin du XVIIIe siècle, les missionnaires portèrent de tels débats sur la place publique. L'*Arya Samâj* vit le jour dans ce climat de controverse et cultiva un penchant fortement anti-islamique. En même temps, les Hindous furent ravis de découvrir

(8) Sur cette organisation voir René Guénon, *Le Théosophisme*, ch. II.

pendant la seconde moitié du XIX° siècle que leurs doctrines qui étaient attaquées par les missionnaires en Indes avaient gagné l'admiration d'européens renommés comme Gœthe, Schopenhauer, etc. C'est en ces conditions qu'ils s'empressèrent, non seulement de transmettre si généreusement leurs livres sacrés aux orientalistes européens, mais même d'accepter la version de l'Hindouisme élaborée par ces derniers.

Je vais essayer d'illustrer l'influence de ces deux forces sur la société hindoue en général par deux exemples tirés de mon expérience personnelle. Pendant les années 1920, notre petite ville avait un vieux *sadhu* hindou qui menait une vie de contemplation dans une hutte entourée d'un petit jardin. Mon père m'emmenait parfois voir le *sadhu* lorsqu'il se promenait devant sa hutte. Il nous accueillait avec de grands sourires. Nous nous asseyions avec lui pendant une demi-heure. Il continuait à réciter son chapelet et toutes les cinq minutes il nous disait quelques mots aimables. Mais vers 1930 nous fîmes la connaissance d'un nouveau type de *sadhu* qui était descendu des monastères himalayens de Hardwar. Il choisissait de camper dans un village le long de la route. Celui-ci était un *sadhu* avec une mission et un programme. Il voulait rassembler des fonds pour construire des ponts dans les villages avoisinants, pour libérer les paysans du joug du féodalisme, et pour leur enseigner à se dissocier des Musulmans. Quelquefois il visitait la ville aussi, portant des sandales de bois et frappant un gong. Quand il rencontrait un Musulman, ou bien il détournait la tête, ou bien il lui lançait un œil noir. Il ne pouvait pas construire beaucoup de ponts. Mais, après 1930, la population musulmane devait parfois se préparer, les jours de fêtes, à une attaque en masse des villageois.

Le deuxième exemple se rapporte directement aux doctrines hindoues. Le soir, mon oncle hindou avait coutume de me lire les histoires des dieux et des déesses tirées de revues hindi illustrées. Et, à l'âge de sept ou huit ans, je m'émerveillais déjà de l' « assouplissement » d'une tradition qui pouvait juxtaposer la trompe éléphantine du dieu *Ganêsha* et la barbe abondante du « Mahatma » Tolstoï, ou la





tête chauve du « Mahatma » Socrate, ou encore le menton fraîchement rasé du « Mahatma » Emerson — qui tous, m'informait mon oncle, étaient Hindous en essence. (Plus tard, je devais apprendre à l'Université que Wordsworth était le plus grand poète hindou que l'Europe ait produit). Rappelons à ce stade que la période que je viens d'envisager est juste le temps où Guénon commença d'écrire les comptes rendus réunis dans le présent livre.

Après 1930, le climat intellectuel du sous-continent se mit à changer très rapidement. En 1930, le pandit qui enseignait le sanskrit à notre école était le seul de sa famille à avoir appris la langue sacrée ; ses frères avaient étudié le persan et il désirait que son plus jeune frère, qui était mon camarade de classe, devienne un lettré persan. Mais encore dix ans plus tard, les Musulmans furent enjoints de cesser d'aller à la Mecque et à Médine et de choisir un lieu de pèlerinage intérieur de l'Inde en remplacement, d'abandonner non seulement l'arabe et le persan mais même le ourdou qui était maintenant condamné comme totalement étranger à « l'esprit indien » (9) .

En tout cas, pendant mon enfance les relations entre les Hindous et les Musulmans, continuant des modes de vie séculaire, étaient très cordiales et même fraternelles. Car, en dépit de leur indifférence à leurs propres doctrines, les Hindous étaient encore orthodoxes au niveau de la vie sociale, et les Musulmans respectaient pleinement leurs institutions sociales, même lorsqu'elles pouvaient être déplaisantes comme dans le cas de l'intouchabilité appliquée aux Musulmans. Certes, par faveur spéciale, les prêtres permettaient à mon père et à moi-même de pénétrer dans les parties les plus secrètes de leur temple, mais en revanche même ma sœur de trois ans ne pouvait entrer dans la cuisine de notre oncle hindou. Cependant notre respect pour les institutions orthodoxes était si grand que chaque fois que ma sœur mettait dans sa bouche la pipe du houka de notre

(9) Selon la curieuse façon, dont il est question, de concevoir les choses, il n'aurait dû rester ainsi aux Musulmans que le choix entre le hindi (qui se différenciait de l'ourdou dans un sens à la fois hindouisant et moderniste) et... l'anglais.

R. Guénon ne fournit pas le moindre indice permettant de justifier ses affirmations si nettes et si lourdes de conséquences » en ces matières.

M. Berger ne professe pas la moindre considération pour les travaux d'Aroux et de D.-G. Rossetti. Nous le trouvons bien exigeant. Peu importe ce qu'ont pu être ces deux personnages. Aroux (sincèrement ou non) se donne pour une sorte de catholique « ultra-intégriste », ennemi juré du « vieil Alighieri » hérétique, révolutionnaire et socialiste ! Rossetti, lui, joignait à la fougue d'un conspirateur quarante-huitard le lyrisme d'un poète romantique et d'un peintre préraphaélite. Ces deux auteurs si différents ont pourtant rassemblée une masse considérable de faits, de citations, d'allusions, dont ils ont donné des interprétations parfois discutables, mais que rien n'empêche de « restituer » dans une perspective traditionnelles. A ce titre, ils méritaient d'être cités dans *L'Esotérisme de Dante,* de préférence à tant d'éminents « dantologues » dont la portée des travaux ne dépasse pas les domaines de la linguistique et de la critique littéraire.

M. Berger a lu les auteurs italiens cités par Guénon : Luigi Valli, Ricolfi et Scarlata. Il a été déçu par le premier qui, dit-il, « chausse trop aveuglément les bottes de Rossetti et d'Aroux ». Mais comment M. Berger a-t-il donc lu Luigi Valli ? Il semble avoir cherché dans cet auteur la mention de *faits* établissant d'une manière indiscutable et pour ainsi dire « officielle » l'existence de rapports entre Templiers et Fidèles d'Amour. Tel n'était pas le but de Valli. Le titre de son ouvrage : *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore,* montre assez qu'il s'agit d'une étude sur le « jargon » initiatique des Fidèles d'Amour. Cette étude a été menée avec une habileté consommée. Le sens des principaux termes du langage secret a été indubitablement établi par la comparaison d'une multitude de pièces écrites par les auteurs, célèbres ou obscurs, du *dolce stil novo.* C'est au moyen de ce langage éminemment symbolique qu'on doit mener toute recherche relative aux Fidèles d'Amour. Or, dans ce langage, deux termes ont une importance particulière : ce sont les mots « dames» et « pleurer ». La dame symbolise entre autres choses une organisation initiatique (Valli dit une « secte »). La mort de la dame est la destruction de cette organisation. Et « pleurer », terme qui revient constamment chez les Fidèles, signifie prendre toutes dispositions nécessitées par cette destruction : une de ces dispositions consistait à « simuler » la non-appartenance à la « secte ». Les dangers en effet étaient considérables ; c'est pourquoi il est inutile de chercher dans l'œuvre de Dante une allusion *explicite* à son rattachement aux Templiers.

Dans un article d'*Archeologia* dont nous avons parlé récemment, M. le duc de Lévis-Mirepoix a écrit : « Un « autre interrogatoire du plus haut intérêt est celui de « Florence, étudié à la Bibliothèque du Vatican par Loi-





« seleur. Il relate, d'après des dépositions obtenues sans « violences, les initiations mystérieuses que le Temple « aurait cachées. Elles ont plus ou moins de rapport avec « le catharisme, du fait que nombre de cathares, après la « catastrophe de leur secte, avait été introduits de gré « ou de force parmi les Templiers ». Il y avait donc à Florence une commanderie de Templiers, et ces Templiers étaient réputés hérétiques, puisque Albigeois. On sait comment ces derniers furent traités. Le danger était mortel, pour Dante et pour ses amis, s'ils étaient reconnus comme étant des leurs.

La seconde partie de l'article parle surtout de l'œuvre d'André le Chapelain, étudiée par Ricolfi. M. Berger voit dans la Champagne une province privilégiée. Est-ce bien sûr ? En tout cas, quand il nous dit qu'il y a filiation de saint Bernard à Ruysbroeck et de Dante à Eckhart, la chose, en ce qui concerne les deux derniers noms, est hautement improbable : en effet, l'œuvre de Dante est tout imprégnée de symbolisme, et ce n'est assurément pas le cas pour celle d'Eckhart.

A propos du symbolisme de la « pluie » en Maçonnerie, l'auteur évoque ce que dit saint Bernard sur un passage du *Cantique des Cantiques :* « Déjà l'hiver est passé, la pluie s'en est allée, les fleurs sont apparues sur notre terre, le temps de tailler la vigne est venu ». Ce rapprochement est intéressant. Mais à vrai dire, nous pensons que l'expression : « Il pleut sur le Temple », employée lors de la collation des grades quand le candidat frappe « irrégulièrement » à la porte, est due surtout aux faits que le Tableau de la Loge (et surtout le pavé mosaïque) est dit représenter la « Terre sainte » (*Holy ground*), substitut du Paradis terrestre, et qu'il ne pleuvait pas dans le jardin de l'Eden.

Nous en profiterons pour mentionner quelques points que nous croyons importants. Le *Cantique des Cantiques,* épithalame des noces de Salomon avec la fille du roi d'Egypte, a été l'objet d'une multitude de commentaires, tant juifs que chrétiens. Parmi ces derniers, le plus remarquable est certainement celui de saint Grégoire de Nysse. Ce « Père cappadocien » a intégré dans sa théologie non seulement certaines perspectives des philosophes néo-platoniciens, mais encore les thèses « orthodoxes » de Clément d'Alexandrie et d'Origène, dont on sait qu'ils ont exprimé en partie l'ésotérisme chrétien primitif. On trouve chez Grégoire de Nysse des notions sur la position centrale de l'être humain, sur le véritable sens des « tuniques de peau », sur la « transfiguration » du Cosmos opérable par l'homme, sur la non-éternité du mal, sur le sens supérieur des ténèbres, etc. La pensée de Grégoire n'a jamais été oubliée en Orient. Mais en Occident ce Père n'a été traduit en latin que par le bienheureux Guillaume de Saint-Thierry, disciple et biographe de saint Bernard. Bernard et Guillaume ont d'ailleurs écrit des commentai-

res sur le *Cantique*, où l'on retrouve comme un écho de Grégoire de Nysse. Nous ne voudrions pas tirer de ces rapprochements plus qu'ils ne peuvent donner. Mais n'est-il pas au moins curieux que le plus métaphysicien des Père grecs (et peut-être de tous les Pères de l'Eglise) ait été mis à la portée de la chrétienté occidentale par un religieux de l'entourage immédiat de saint Bernard, rédacteur de la Règle de ces Templiers qui (selon des auteurs aussi peu suspects de sympathie pour l'ésotérisme que René Grousset et le duc de Lévis-Mirepoix) furent en rapport, en Orient, non seulement avec les « sectes » de l'Islam, mais aussi avec celles de la chrétienté byzantine ?

Dans les articles que M. Jean-Pierre Berger a publiés jusqu'ici, nous avons toujours remarqué qu'après avoir passé au crible d'une critique assez souvent mal fondée certaines des thèses de René Guénon, il terminait en apportant à ces mêmes thèses une éclatante « justification ». Il n'y a pas manqué aujourd'hui, et il a eu la bonne idée de traduire pour ses lecteurs une page capitale de Luigi Valli, où cet auteur expose le seul *fait* qui puisse être avancé en faveur d'une filiation entre Templiers et Fidèles d'Amour. Cette preuve est tirée de Boccace. Nous ne résistons pas au plaisir d'en reproduire l'essentiel. C'est Valli qui parle d'abord, et qui cite ensuite Boccace :

« Enfin, un argument, selon moi d'une portée considérable, puisqu'il ne s'agit pas ici de retrouver seulement un Dante templier, mais de mettre en évidence les liens cachés de tout ce mouvement (des Fidèles d'Amour) avec les Templiers, est constitué par l'apologie chaude, passionnée et d'une grande noblesse que fait des Templiers Jean Boccace au livre IX (les livres sont — par hasard — au nombre de neuf) de ses *Vies des Hommes illustres*. Après avoir exalté la pureté, la noblesse et la pauvreté originelles des Templiers [...], après avoir narré en particulier les vicissitudes du Grand Maître Jacques de Molay qui se dit digne de mourir non pour avoir commis des crimes, mais pour s'être laissé arracher par la torture de faux aveux [...], après avoir donné le témoignage de son père Boccace, présent lors des supplices, il fait certaines « considérations sur la constance », où il trouve une manière très habile d'appeler à plusieurs reprises les Templiers « les nôtres » [...]. Il dit : « De nombreux anciens [....], « par les enseignements de la divine philosophie ou bien « pour acquérir la gloire [...], furent conduits à d'horri- « bles tourments. *Les nôtres* firent autrement [...]. Que « diraient alors ceux qui s'émerveillent de la patience « des anciens sous les supplices s'ils avaient vu l'endu- « rance considérable des *nôtres ?* Ils n'auraient vraiment « plus lieu de s'étonner ».

Après avoir reproduit ces textes de Valli et de Boccace, M. Jean-Pierre Berger ajoute : « On peut s'étonner que Boccace (né sans doute à Paris vers 1313 et mort en 1375) parle des Templiers en utilisant les mots « les nôtres »,





alors que de son vivant l'Ordre des Templiers n'existait en fait plus. Il faudrait donc supposer que ce qualificatif vise la fraternité des Fidèles d'Amour dont il fit certainement partie ». M. Jean-Pierre Berger a bien fait de rappeler que le père de Boccace, comme Dante probablement, étaient à Paris lors du drame de 1314. Quant à savoir si les Templiers n'existaient plus en 1375... disons, comme Boccace lui-même (à propos d'un autre sujet) dans le 3e conte du *Décaméron*, que « la question est pendante, et peut-être le demeura-t-elle longtemps encore ».

Denys Roman.

---

## LIVRES REÇUS

René GUENON, *Simbolos fundamentales de la Ciencia sagrada.* Compilacion postuma establecida y presentado por Michel Vâlsan. Traducido por Juan Valmard. Estudio préliminar de Armando Asti Vera. EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenes Aires), 1969.

Luc BENOIST, *El Esoterismo.* Traducido por Francisco Garcia Bazan. (Compendios Nova de Iniciacion cultural, Buenos Aires, 1969).

Armando ASTI VERA, *Fundamentos de la filosofia de la ciencia.* (Editorial Nova, Buenos Aires, 1969).

## REVUES REÇUES

*Cahiers d'Etudes cathares*, XXe année, Hiver 1969-70.

*L'Initiation*, 44e année, n° 2, avril-mai-juin 1970.

*Le Symbolisme*, 52e année, nos 392-393, janvier-mars et avril-juin 1970.

---

ERRATA du n° de mai-juin 1970

P. 128, l. 9. Lire : exercée.
P. 140, l. 18. Lire : propagande.
P. 143, l. 20. Lire : Le royaume.
P. idem, l. 21. Lire : sire.

oncle hindou, nous tenions à l'en informer pour qu'il puisse la changer.

C'était ce respect mutuel des règles sacrées de l'autre partie qui permettait, par exemple, aux Musulmans de s'associer au festival théâtral *Râm-Lila* qui durait douze jours. Les éléphants, par exemple, étaient prêtés par les propriétaires musulmans du voisinage. La plupart des accessoires scéniques étaient fabriqués par des artisans musulmans, y compris les effigies en bambou de *Ravana* et autres que requéraient quelque connaissance du symbolisme correspondant. Mais, vers 1940, les Hindous réformistes se plaignaient de ce que les artisans musulmans étaient autorisés à gagner de l'argent à l'occasion d'une fête hindoue. Je remarquai un changement similaire parmi mes camades étudiants bien auparavant. Il y avait des étudiants hindous qui tout en me conviant de boire de l'eau dans leurs verres, et qui tenaient à ce que je m'asseye et mange à côté d'eux, parlaient souvent de leur désir d'exterminer les Musulmans.

Ainsi je suis trop profondément conscient du contraste entre Hindous orthodoxes et non-orthodoxes pour songer à recourir à l'ironie ou à la satisfaction malicieuse en parlant du déclin de la conscience traditionnelle chez les Hindous. Du reste, un tel déclin ne s'est en aucune façon produit au profit des Musulmans dans le sous-continent.

Pour mon éducation supérieure, j'allai à l'Université d'Allahabad, qui à l'époque était réputée pour être la meilleure des Universités de type occidental de l'Asie du Sud-Est. La ville d'Allahabad, telle qu'elle était située au confluent de deux fleuves sacrés, le Gange et la Jumna — ou plutôt trois, le troisième étant le Saraswati, qui est supposé couler sous terre —, avait été un grand centre intellectuel hindou autrefois. Son ancien nom est Prayag, et Tulsidas dans son *Ramayana* l'a appelé « le roi de tous les lieux de pèlerinage ». La plus grande fête de bains sacrés du monde hindou se tient encore là une fois tous les douze ans.

C'est à l'Université que j'entendis parler de doctrines hindoues pour la première fois et je me trouvais occasionnellement au milieu d'une fervente discussion sur le sujet. Mais ce n'était pas les doctrines hindoues





ou le Védânta que les gens discutaient, mais la « philosophie » hindoue et les termes de la discussion étaient kantiens et hégeliens — toutes choses qui m'ennuyaient à mourir. Plus souvent, ce n'était pas même la « philosophie hindoue », mais simplement « l'Esprit hindou » que je trouvais plus sympathique et davantage à ma portée, car la discussion revenait toujours à Shakespeare, Gœthe et Wordsworth. Et bientôt j'en vins à la conclusion qu'il n'était pas vraiment nécessaire de se reporter aux auteurs sanskrits, car la clef de l' « Esprit hindou » pouvait être plus facilement trouvée chez ces poètes européens. Je découvris quelques autres idées dominantes à l'Université auxquelles je me conformai moi-même pendant une vingtaine d'années jusqu'à ce que les ouvrages de René Guénon m'en délivrent. J'en citerai quelques-unes : 1) Le Bouddhisme, dans l'ensemble, est plus satisfaisant que l'Hindouisme. 2) Plus une « culture » est élevée plus elle est affranchie des dogmes et des rites. Donc la « culture hindoue » — naturellement moderne — est la plus élevée. 3) Dostoïevsky et les autres écrivains russes ne sont certes pas acceptables par le « tempérament » hindou, mais l'Angleterre et l'Allemagne ont produit certains poètes et écrivains qui sont vraiment Hindous (sans le savoir). 4) On doit estimer le génie français, mais sous la réserve nécessaire que l' « esprit français » est trop froid et critique, et qu'il se maintient détaché de l'univers au lieu de s'y absorber ; de fait il est plus apparenté à l' « esprit musulman » qu'à l' « esprit hindou ».

Je ne raconte pas ces choses en me moquant — mais en m'affligeant. En ce qui concerne le cadre pédagogique moderne, je n'aurais pu trouver de meilleurs professeurs en Asie. En littérature par exemple, qui était ma spécialité, je puis dire aujourd'hui encore qu'Oxford n'aurait pas pu m'offrir ce dont j'avais le plus grand besoin et qui se trouvait effectivement chez mes professeurs hindous. Ils m'enseignaient même la façon d'aborder et d'apprécier la poésie persane et ourdoue. J'ai eu la bonne fortune d'être l'étudiant du Professeur Deb, un Hindou bengali, qui est le plus grand savant et enseignant de littératures occidentales du sous-continent. Il nous parla un jour de la conception orientale de la littérature, et le débat,

avec des intervalles, dura deux mois. Il analysa les poètes persans à notre intention et mentionna la poésie ourdoue. Je dois avouer que mon respect ultérieur pour la poésie persanne est dû à ce professeur et non à quelque Musulman. Et puis, il y eut un autre Hindou, professeur de littérature anglaise — Firaq, qui est aussi le plus grand poète ourdou aujourd'hui en vie ; ce fut lui qui me sevra de la littérature occidentale et m'incita à étudier mon propre héritage culturel. Ainsi je suis grandement redevable à mes professeurs hindous pour tout ce que j'ai acquis dans le domaine de la littérature. Mais je veux seulement établir que, à l'Université, je n'ai pu apprendre que très peu de choses sur les doctrines hindoues elles-mêmes. De plus je puis faire remarquer, en passant, que l'écrivain et le héraut le plus loquace et le plus renommé en « philosophie hindoue » dans cette ville sacrée était un professeur musulman qui avait fait ses études à l'Université de Paris. Il y avait enfin, d'autre part, deux professeurs de sanskrit qui étaient réputés pour être foncièrement orthodoxes, mais ceux-ci restaient à l'écart et inaccessibles. J'ai travaillé avec l'un d'entre eux pendant deux jours à l'occasion d'un ouvrage de recherche qui m'avait été assigné, mais, en dépit d'une recommandation de mon cousin, qui était professeur d'arabe, son attitude fut si décourageante que je n'osai pas le revoir.

Dans cette ville sacrée, Allahabad, je vécus presque quatre ans sur la rive du Gange. Etant Musulman, je n'avais pas une besoin particulier de me mettre en quête d'un guru ou d'un centre spirituel hindou ; mais j'avais coutume de me promener longuement sur la rive du Gange et j'ai vu ainsi des centaines de prêtres qui aidaient les pèlerins au rituel du bain. J'ai vu aussi quelque *sadhu* çà et là se tenant en profonde contemplation — je trouvai l'un d'eux récitant de mémoire le Mathnavi persan de Rûmi ; et naturellement, en outre j'ai vu des milliers d'entre eux à l'occasion de la grande fête des bains. Ce que je n'ai jamais rencontré c'est un centre spirituel hindou. Cela pouvait être dû à ma propre indifférence ou au manque de curiosité ! Car d'ailleurs je ne recherchai pas non plus un centre spirituel musulman. Cependant, des deux ou trois tels centres qui ont été en





activité dans cette ville durant plusieurs siècles, il y en avait au moins un que tout résident devait connaître malgré lui, car il servait de point de repère. Ce qui est plus curieux c'est qu'aucun étudiant ou professeur hindou n'ait jamais fait allusion à l'existence d'un semblable centre hindou ou à un guru dans la ville, alors que deux ou trois professeurs parlaient longuement de leurs discussions avec certains Soufis sur des sujets ésotériques.

Telles sont, pourtant, mes impressions personnelles qu'il convient seulement d'estimer à leur juste valeur. Donc pour se représenter ce qui est arrivé aux doctrines hindoues, qu'il me soit permis de recourir à des preuves documentaires. Du tout premier jour où les Musulmans pénétrèrent dans le sous-continent, nous voyons les Soufis déplorer le fait que la majorité des Hindous étaient totalement ignorants de leurs doctrines qui étaient tombées au niveau de simples « conventions » et « superstitions » — exactement dans le sens où Guénon a employé ces mots. Les déclarations des maîtres spirituels musulmans ont été consignées successivement de siècle en siècle, et j'ai employé le mot « déplorer » sciemment, car ils étaient réellement navrés de constater cette situation. Parce que, malgré l'ignorance des Musulmans en général au sujet des doctrines hindoues (pour les raisons que j'ai expliquée précédemment), les principaux Soufis du sous-continent ont été très perspicaces à propos de la nature des doctrines métaphysiques des Hindous, et ont toujours affirmé qu'elles n'étaient aucunement différentes dans leur essence de celles de l'Islam. Les plus importantes et les moins équivoques des déclarations à cet égard sont deux lettres — une du Sheikh Ahmad de Sarhind (XVII[e] siècle) qui est un des plus grand maîtres spirituels du monde islamique et qui est supposé avoir été un ennemi des Hindous, l'autre de Mirza Mazhar Jan-e Janan (XVIII[e] siècle), qui appartenait au même ordre spirituel (des *Naqshbandiyah*) et qui lui aussi passe pour être anti-hindou. A la fin du XVII[e] siècle, tous les livres sacrés fondamentaux de l'Hindouisme avaient été traduits en persan — les Upanishads, sous le titre « le Grand Secret », par le prince Dara Shikoh lui-même, qui prépara aussi une concordance des termes

techniques des deux traditions. Les Musulmans avaient naturellement toujours considéré avec méfiance le culte des idoles pratiquée par les Hindous, mais l'excellence avec laquelle les Soufis comprenaient son sens initial et sa fin est démontrée entre autres, par le fait que le grand maître Shah Waliullah de Delhi forgea un nouveau terme *Ahjaré Buhtia* en combinant le mot arabe *ahjâr* (pierres) et le terme sanskrit *bhûta* (élément sensible, ce qui permettait d'envisager mieux le symbolisme des idoles et leur signification métaphysique. Pendant le XIXe siècle, ce fut une pratique tout à fait courante pour certains Soufis que d'expliquer de façon acceptable les doctrines hindoues et les modes de réalisation spirituelle afférentes. Les deux recueils de sentences du fameux saint Ghauth Ali Shah, par exemple, contiennent de longs exposés des doctrines et des techniques tantriques. Au cours du présent siècle, les Musulmans n'ont plus eu autant de raison de s'occuper de l'explication des doctrines hindoues, mais chaque fois qu'un Musulman s'en est occupé, il a suivi la ligne orthodoxe de Shankarâchârya d'une manière très stricte. En 1930, lorsque le pandit Habibur-Rahman Shastri, professeur de sanskrit, pourtant musulman, écrivit un livre en ourdou sur la théorie hindoue du *rasa*, il fut félicité par des douzaines de lettrés hindous, pour avoir restauré le sens métaphysique oublié d'une doctrine négligée pendant plusieurs siècles ; quelques-unes de leurs lettres furent annexées au dit livre. Il y a dix ans seulement lorsque le même écrivain traduisit l'*Isha Upanishad* accompagné d'un commentaire, le Président de la République hindoue de l'époque le requit pour étager l'orthodoxie de Shankarâchârya à l'encontre du Dr Bhagwan Das de Bénarès, érudit renommé du Vêdânta. Lorsque le professeur musulman s'acquitta de cette charge dans une lettre, le Dr. védantiste Das répondit, — d'un ton qui se voulait encore douteux — : «Au vu de vos arguments, il semble qu'il en soit ainsi », mais la cause était entendue.

Revenons cependant aux Hindous. Malgré l'indifférence générale à l'égard des doctrines métaphysiques déplorée par les tout premiers maîtres spirituels musulmans qui ont pénétré le sous-continent, le tantrisme et ce qui est connu comme le courant de la *bhakti*





remplirent dans le monde hindou un certain rôle positif dans l'ordre de la vie spirituelle. En fait, ce mouvement passe même pour avoir revivifié l'Hindouisme — pour un temps du moins. Même des Soufis et des poètes musulmans y prirent part, dans la mesure où, utilisant le dialecte Brij Bhasha et les symboles de la *bhakti*, ils produisirent un corpus de poésie qui devint la jouissance commune des deux spiritualités hindoue et musulmane. Mais d'un côté le tantrisme entraînait la malencontreuse conséquence de rendre un grand nombre de *sadhus* davantage préoccupés de l'acquisition de pouvoir extraordinaires et spécialement de certains résultats du *kundalini-yoga*, tandis que d'un autre côté la *bhakti* imposait de plus en plus à l'esprit d'une grande part des Hindous la conviction que la voie d'Amour se suffirait à elle-même et qu'il n'y avait pas un réel besoin de voies métaphysiques de mode purement intellectuel. Sans vouloir être irrespectueux, je me risquerai à dire que même le *Ramayana* de Tulsidas lui-même (qui était un contemporain du Sheikh Ahmad de Sarhind) peut donner cette impression, si on ne lit pas attentivement. Car, dans le *Uttar Kând*, en la partie finale et doctrinalement la plus importante du poème, il est fait grand cas de Bhushand, l'homme qui adora *Râma* avec tant de ferveur qu'il consentit d'être changé en corbeau plutôt que de se soumettre à une homélie sur le *Nirguna* (la Réalité ultime et inconditionnée) et sur *Brahma Gyan* (la conception de la Réalité transcendante, ou, en terminologie islamique, *tanzîh*). Je n'ignore pas que ce rejet de la voie intellectuelle pure peut être justifié métaphysiquement. Mais, en racontant l'histoire de sa vie à l'oiseau *Garuda*, le corbeau *Bhushand* la prélude par une déclaration catégorique selon laquelle durant le *kali-yuga*, rien ne peut porter effet, ni le *yoga* (modes de méditations) ni le *yagya* (sacrifice rituel), ni le *dhyanâ* (mode intellectuel de réalisation), le seul refuge aujourd'hui étant *Râma* (c'est-à-dire, la voie d'Amour). Je cite la strophe en Brij Bhasha (forme dialectale donc) :

« *Kaljug jog, na jagya, na Gyana,*
*Ek adhâr Râma Bhagwânâ* ».

Il est facile de se rendre compte comment un enseignement de cette sorte, même s'il est justifiable sous quelque rapport, mais divulgué par un millier de *sadhus* et de poètes, sans protestation ou rectification de la part de quelque autorité spirituelle régulière, peut autoriser l'inertie intellectuelle et la confusion spirituelle.

Les résultats ne sont que trop visibles dans la seconde moitié du XVIII° siècle, lorsque des groupes de *sadhus* commencent à s'adresser aux sages musulmans pour la solution de leurs difficultés en matière de doctrines métaphysiques — même à ceux qui étaient plus connus pour leurs fonctions exotériques, comme les fils de Shah Walîullah de Delhî. Une nouvelle étape dans cette direction fut bientôt franchie. Tout au long du XIX° siècle, nous trouvons littéralement des centaines d'Hindous à la recherche de l'initiation et de la réalisation spirituelle non auprès de leurs propres gurus, mais auprès de maîtres musulmans. La plupart de ceux-ci exigeaient d'ailleurs la conversion à l'Islam avant l'initiation ; d'autres comme Ghawth Ali Shah, n'obligeaient pas pour cela à un changement extérieur. Ainsi, les biographies des soufis du XIX° siècle recensent toujours les noms de leurs principaux disciples hindous en même temps que ceux des Musulmans.

Cependant par ailleurs, à partir du milieu du XVIII° siècle, une autre tendance était devenue de plus en plus forte chez les Hindous. Des milliers de *sadhus* errants se déplaçaient en prêchant une version très fausse et déformée de la doctrine suprême. Ils disaient que puisque la Réalité Ultime et les choses existantes ne sont qu'une seule et même chose, il n'y avait besoin d'aucune sorte de culte, de rites ou de rituels, ni même de discipline spirituelle — puisqu'il n'y avait ni bien ni mal, on pouvait faire tout ce que l'on voulait sans se nuire spirituellement. Ils allaient jusqu'à dire qu'il n'y avait nul besoin de chercher une réalisation spirituelle, car on ne recherche pas ce que l'on possède déjà (10). L'influence de ces

(10) Comme on sait à l'époque contemporaine, on retrouve encore dans l'Inde, surtout à l'usage des Occidentaux, des écoles de cette conception dissolutive de l'ordre initiatique normal.





*sadhus* était si contagieuse que des Musulmans aussi en furent affectés et que les maîtres soufis durent prendre des mesures de protection. C'est ainsi que les recueils de sentences de Ghawth Ali Shah offrent un long specimen de ce que ces *sadhus* étaient susceptibles de dire — cela est destiné à servir d'avertissement aux Musulmans.

Cependant l'affaire prit à un certain moment les proportions d'une épidémie. De sorte que dans le dernier quart du XIX° siècle, la plupart des principaux centres soufis en arrivèrent à interdire expressément tout usage de la terminologie, du symbolisme et des techniques hindous. Les autres durent adopter les mêmes mesures dans le premier quart du présent siècle. Ainsi les Soufis dissocièrent le plus nettement les modes d'expression des deux traditions.

Si d'aucuns tenaient encore à parler d' « assouplissement » de l'Islam sous l'influence hindoue, je n'y ferais plus d'objection.

Pour prouver que je n'ai pas donné une fausse image de la situation des Hindous, je voudrais maintenant recourir aux abondantes preuves documentaires offertes par les Hindous eux-mêmes. Car, pendant la seconde moitié du XIX° siècle, la plupart des livres fondamentaux des Hindoux ont été traduits en ourdou, et d'innombrables livres ont été écrits en ourdou par des auteurs Hindous eux-mêmes, sur les doctrines hindoues, les initiations et les techniques de réalisation. Ils sont innombrables en ce sens également qu'actuellement il est assez difficile de retrouver beaucoup d'entre eux. Car, au début, les presses hindoues refusaient d'imprimer les textes sacrés en caractères ourdous (arabes) ; de sorte que bon nombre de ces livres sortirent de presses privées ou dans des petites villes et en tirages réduits. Kanhayya Lal « Alakh Dhari » (« Le Transcendantaliste »), le traducteur des Upanishads, dut acheter une presse d'imprimerie pour publier ses livres. Mais cette traduction devint si populaire qu'en 1861 et 1887 on en publia quatre éditions — ce qui constitue un véritable exploit, considérant la nature du livre et le pourcentage d'alphabétisation de l'époque. Le succès de ce livre encouragea le plus grand éditeur hindou

du temps, Nival Kishore de Lucknow, à prendre en main la publication de livres sur les voies initiatiques hindoues. L'entreprise dut être très profitable pour lui, car des livres comme *Le Miroir de la religion des Hindous* de Jai Dayal Sungh (1873), et *Le Révélateur des subtilités de la religion de l'Inde* de Makkhan Lal (3e édition, 1875), trouvèrent immédiatement un public avide et reconnaissant parmi les Hindous.

Il y a certains leitmotiv qui pénètrent tous ces livres. Bien qu'ils se proposent d'exposer les doctrines initiatiques hindoues, la tendance fondamentale est cependant anti-islamique, la tendance secondaire étant anti-brahmaniste (et cependant les Brahmanes vinrent bientôt grossir les rangs de ces auteurs). La première attitude est née de la jalousie, la seconde d'un espoir déçu. Car chacun de ces auteurs semble avoir vécu la même expérience. Quelque *sadhu* du lieu ou de passage éveilla leur curiosité ésotérique, mais ne put la satisfaire. Alors leur recherche les mena chez un Musulman ami ou chez un Soufi, qui leur fournit des renseignements sur les doctrines initiatiques islamiques. Ils se sentirent humiliés, devinrent jaloux de l'Islam qui était si riche en substance spirituelle, et dépité de voir que les Musulmans pouvaient si facilement trouver de leur côté la guidance de maîtres, ou des livres ourdous couramment disponibles. Ensuite ils se mirent en quête de maîtres hindous. (Je montrerai bientôt le genre d'illumination que ces chercheurs reçurent). Une fois convaincus qu'il avaient maîtrisé le *Brahma Gyâna,* ils se mirent à écrire des livres pour dire aux Hindous que leur propre tradition était spirituellement beaucoup plus riche que l'Islam ou le Christianisme. Telle est la raison d'être de ces livres. Chaque auteur prétend qu'il va divulguer des secrets qu'aucun « prophète » n'a jamais compris, et des modes de réalisation qui peuvent mener l'homme plus haut que l' « Ascension » (les références utilisées sont toutes trop évidentes). Même le traducteur des Upanishads — qui s'est arrogé le titre de « Alakh Dhari » (que j'ai précédemment traduit par « le Transcendantaliste » car il confond lui-même la doctrine de l'Unicité avec le déisme européen, mais qui signifie réellement « celui qui recherche l'Indéfinissable et Inconditionnée Réalité »), après





avoir déclaré dans sa préface qu'il accepte toutes les croyances, en vient à se moquer de l'Islam dans ses remarques finales.

Puisque tous ces auteurs essaient de défendre « désespérément » ce qu'ils appellent eux-mêmes « la citadelle croulante de l'Hindouisme », certains thèmes et procédés reviennent chez tous. Ils se lamentent sur la totale ignorance des Hindous en général à l'égard de leurs doctrines et même de leurs rituels, qui les a conduits à adopter simplement « les habitudes et les coutumes des femmes » au lieu des rites védiques (traduction des Upanishads, 4e édition, page 9). Contrairement à l'allégation selon laquelle les Hindous ont été contraints de se convertir par les rois musulmans, ils tiennent cette ignorance pour responsable de la situation des millions d'Hindous qui ont accepté une croyance inférieure, et d'autres millions qui rendent un culte aux tombes des saints musulmans (*ibid.*, page 8 et 390).

Ils rendent les Brahmanes responsables de cet état de choses, d'une part parce que la plupart d'entre eux sont des ignorants et parce que ceux qui ont l'instruction voulue refusent d'offrir une direction spirituelle et tiennent à préserver les livres sacrés de l'atteinte des castes inférieures. Mais laissons le « Alakh Dhari » parler lui-même : « Si quelqu'un en doute, qu'il aille à la recherche des quatre Védas et des cinquante Upanishads à travers l'Inde entière. Voyagerait-il pendant vingt ans d'est en ouest et du nord au sud, qu'il ne pourrait pas les recueillir tous. L'homme qui pourrait les lire et les enseigner, les comprendre et les expliquer, est aussi rare que la pierre philosophale... Si on interroge cent pandits sur la nature et les détails des quatre Védas et des six Shastras, un seul sera capable de vous renseigner, et peut-être même le fera-t-il de façon confuse. Si on mentionne les Upanishads devant un Hindous ordinaire, il dira — quelle histoire les Upanishads racontent-elles ? » (*ibid. p.* 389). Les autres auteurs s'expriment aussi dans le même sens. « Le Miroir » consacre un chapitre long de treize pages à l'« ignorance des Hindous en général » en matière doctrinale et pour de plus amples détails renvoie à deux autres livres (que je n'ai pas pu trouver) — *Gyan Sâgar* de

Girdhari Lal et *Le Printemps de Bindrî Ban*, par Munshi Bindrâ Ban.

Ces auteurs veulent que les Hindous reviennent aux Védas. Mais les Védas n'étant pas à la disposition de l'homme ordinaire (qui est supposé être pleinement qualifié pour les étudier), ils souhaiteraient que les Hindous aient lu les traductions persanes des livres sacrés. En fait, le traducteur des Upanishads place le Prince Dara Shikoh aux côtés de Vyasa et de Shankarâchârya pour avoir revivifié l'Hindouisme, et il est prêt à le révérer (p. 19).

Actuellement, ils suggèrent que la seule façon de sauver les Hindous des conséquences de leur ignorance, est que de plus en plus de livres soient écrits en ourdou, « la langue de notre pays » — que cependant certains Hindous, à l'instigation d'un gouverneur britannique, et à cause de certaines différences lexicales, avaient déjà commencé de condamner comme étant la langue des Musulmans. Le fait d'écrire des livres en ourdou est considéré comme d'un intérêt capital à l'exemple des Européens chrétiens qui eux non plus ne pourraient faire des progrès avant d'être capables de lire la Bible dans leurs langues nationales (traduction des Upanishads, p. 22).

Les lecteurs hindous semblent avoir été assoiffés de tels livres. Quiconque lirait aujourd'hui *Le Révélateur des subtilités de la Religion de l'Inde* croirait à peine qu'il fut accueilli comme un livre de grande portée à cette époque-là. Cet ouvrage fut peut-être le premier à dénoncer les Brahmanes d'avoir laissé les Hindous dans l'ignorance de leur enseignement traditionnel. Je ne peux pas dire quand il a été publié pour la première fois — je n'en a vu que la troisième édition.

Quant à l'exposition des doctrines hindoues fournie par de tels livres, elle est fragmentaire et hâtivement préparée. Parfois les doctrines exposées en ces conditions ont été gravement déformées dans le simple désir de prouver que l'Hindouisme est tout à fait différent et supérieur à l'Islam. En même temps les auteurs font usage de la terminologie islamique pour s'expliquer auprès de leurs lecteurs, et citent des auteurs persans et ourdous (poètes) pour étayer leurs thèses. (Il faut garder présent à l'esprit le fait que la





traduction ourdoue des Upanishads n'a pas été effectuée directement du sanskrit mais à partir de la version persane). Même là ils font une étrange confusion entre l'ésotérisme islamique et la version arabe de la philosophie grecque, à tel point que le traducteur des Upanishads dit explicitement qu'elles ne peuvent être comprises sans quelques connaissance des « sages de la Grèce » (p. 17). C'est précisément à cause de cette confusion que ces auteurs ne font pas de distinction entre « Intellect » et « raison ». Ils semblent croire que les inventions et les sciences de l'Europe sont le produit de ce même « Intellect » qui s'exprime dans les Védas, et que les Védas sont « entièrement philosophiques » (*ibid.*, pp. 7, 17, 389 et 403). En ces conditions, il n'y a rien d'étonnant que le traducteur des Upanishads ait également traduit de l'anglais un livre sur la science moderne. Et il n'est pas surprenant non plus, dès lors, que l'hypnotisme, la télépathie et la voyance, aient été mélangés avec le *Brahma Gyâna*. Car, en même temps que les modes hindoues de réalisation spirituelle, l'auteur du *Miroir de la religion des Hindous* donne un exposé des méthodes « françaises » qu'il a emprunté au *Monde magique de l'Occident* d'un Brahmane, le pandit Moti Lal.

En tout cas, selon cette mentalité les méthodes de réalisation ne sont pas absolument nécessaires. Point n'est besoin d'abandonner le monde, ou de se tenir en méditation, ou de connaître les rituels et d'accomplir des rites. Il suffit, concluent ces auteurs, de garder le souvenir de la Réalité Ultime vivant dans son cœur. Or justement un tel état ne peut être possédé que si l'on a eu recours aux supports et aux adjuvants réguliers qu'on déclare inutiles.

Telle est la nature de la nourriture spirituelle que des milliers d'Hindous avaient reçue durant la seconde moitié du XIX^e^ siècle et les trois premières décades du XX^e^. Dans le même temps, les orientalistes d'Europe en avaient pourvu surtout ceux qui pouvaient lire l'anglais. Ces fausses interprétations et ces déformations des doctrines orthodoxes ne pouvaient pas rester sans influencer sur les conceptions et les méthodes politiques et sociales des Hindous de plus en plus entraîné dans le courant du monde moderne.

Ces attitudes étaient assez développées à la fin de la première guerre mondiale. Et les Musulmans se firent dire, par des vociférations toujours croissantes, qu'ils n'avaient aucun droit à exister en Inde, ou qu'ils ne pouvaient exister qu'à certaines conditions. J'ai déjà abordé quelques-unes des conditions les plus grossières. Présentement je ne mentionnerai que ces demandes qui ont été adressées sous des formes plus raffinées, destinées à ne paraître que trop douces, gracieuses et « philosophiques » — et adressées souvent d'ailleurs par ces mêmes Hindous qui étaient connus pour être culturellement à moitié Musulmans. En voici un échantillon qui n'est aucunement exhaustif :

1. L'Islam est une religion ; l'Hindouisme n'en est pas une — c'est plutôt une culture, un esprit, même un tempérament. Les Musulmans devraient essayer de se hausser à ce niveau supérieur, car l'humanité entière dans son progrès tend dans cette direction.

2. L'Islam ne peut pas exister sans dogmes ; l'Hindouisme n'en a pas besoin. Les Musulmans aussi devraient acquérir cette liberté et cette sérénité.

3. L'Islam s'organise en termes de Bien et de Mal, et ne peut se débarrasser de l'éthique ; l'Hindouisme transcende de telles distinctions. Pour comprendre les Hindous les Musulmans devraient essayer d'accéder à cette vision des choses.

4. L'Hindouisme étant ce qu'il est, un Hindou est toujours foncièrement innocent et pur de tempérament, même lorsqu'il commet de mauvaises actions extérieurement ; en même temps un Musulman vertueux n'est pas garanti de ne pas être foncièrement mauvais. Les actions politiques des Hindous doivent être envisagées à la lumière de ce principe.

5. Le Dieu islamique est une abstraction ; l'Hindouisme recherche l'union avec le monde vivant. Le point de vue islamique sur la Nature est donc utilitaire — il demande à l'homme d'exploiter la Nature pour son propre profit et ensuite de l'abandonner ; l'Hindouisme requiert l'homme d'absorber la Nature





en lui-même et de s'y absorber — tel fut d'ailleurs le propos du Bouddha lui-même en s'asseyant sous le banian. Les Musulmans ne devraient pas rester détachés de la Nature, mais devraient apprendre à révérer la pureté, la bonté et l'innocence de la nature, de la vie, du monde vivant, de la terre — attitude vers laquelle toutes les nations cultivées sont actuellement en train de progresser.

6. Les Musulmans détachent leurs corps de l'univers ; d'où, pour eux, la sexualité est quelque chose de malpropre, et la femme un simple objet. Pour l'Hindouisme, la sexualité est sacrée et la femme est sacrée. Tant que, et à moins que les Musulmans à leur tour n'en viennent à réaliser l'égalité spirituelle des sexes, les Hindous ne pourront pas se sentir à l'aise et les avoir comme voisins.

7. Les Musulmans devraient abandonner l'usage de symboles arabes et persans dans leur poésie et adopter le symbolisme hindou — c'est seulement ainsi qu'ils prouveraient qu'ils ont accepté l'Inde comme leur patrie et acquis le droit d'y vivre.

8. L'Hindouisme est identique à l'Indianité — qualité qui ne peut être définie par des mots, mais qui est une question de constitution intérieure et, après tout, un produit de la géographie. Les Musulmans voudraient-ils s' « indianiser » ?

9. L'Hindouisme est, en fait, « la température du jour ». Les Musulmans voudraient-ils s'y acclimater ?

Après avoir développé et décrit ces conditions culturelles et après toutes ces considérations, je poserai une simple question. Les différences entre les Hindous et les Musulmans sont-elles donc réellement situées « sur le plan rituel plutôt que sur celui des dogmes », et, si elles obéissent vraiment à « des influences non religieuses », ne s'agit-il pas plutôt de graves contrefaçons des positions traditionnelles ? Ces différences ne sont-elles pas plutôt le résultat direct des fausses idéologies d'inspiration occidentale et des déformations des conceptions normales du monde hindou contre lesquelles Guénon a protesté et, partant, le

produit des livres comme ceux qu'il a critiqués dans ces ouvrages, articles et comptes rendus pendant quelque trente années ?

Ceci est un aspect de la portée profonde et multiple des *Etudes sur l'Hindouisme* de Guénon, chose qu'aucun lecteur occidental ignorant l'état de fait du monde indo-pakistanais ne serait en mesure d'apprécier de lui-même. Cette portée ne s'étend pas seulement au passé et au présent ; le livre est encore plus important pour l'avenir. L'Inde et le Pakistan se sont déjà fait la guerre une fois en 1965. Rien ne dit que cela ne se reproduira pas. Et il n'est pas entièrement impossible que cette fois cela déclenche une guerre terriblement destructive, sinon une guerre mondiale. Les efforts déployés pour trouver des solutions politiques ne peuvent avoir qu'un succès temporaire et même illusoir. Une paix véritable dans le sous-continent ne peut être fondée que sur une compréhension et un respect mutuel des doctrines traditionnelles tant de la part des Hindous que de celle des Musulmans. C'est là que Guénon peut servir de guide pour les deux, parce que les deux sont susceptibles de faire les mêmes erreurs dans le contexte de l'âge moderne — erreurs que Guénon a dénoncées dans le présent livre.

Etant donnée l'unité doctrinale de base de toutes les formes traditionnelles et la similitude de leurs conditions de vie, je dirais qu'en défendant ainsi l'Hindouisme contre les erreurs de l'esprit moderne, Guénon a défendu en même temps l'Islam. Alors je souhaite que, même si les Hindous ne lisent pas ce livre attentivement, les Musulmans le fassent. Car je me remémore ce que le grand maître soufi du XX[e] siècle, Mawlana Ashraf Ali Thanvi a dit à ses disciples un jour de 1930 environ : « Telles que je vois les choses, les défenseurs de l'Islam viendront maintenant d'Europe » (11). C'était exactement l'époque à laquelle l'œuvre de Guénon prenait une forme plus

(11) Les paroles de Mawlana Ashraf Ali Thanvi ne manquent pas d'une certaine concordance avec les initiatives connues, prises précédemment par le groupe d'Abdel-Hâdi Aguéli avec la bénédiction du Cheikh Abder-Rahman Elish el-Kébir.





complète et qu'il abordait les études sur le *Taçawwuf* (12). Et je crois fermement que Guénon est le guide intellectuel dont les Musulmans ont spécialement besoin aujourd'hui pour faire face aux tentations et aux provocations de la civilisation moderne, de même que les hommes appartenant à toutes les traditions.

Mohammad Hassan ASKARI.

# NOTICES SPÉCIALES

Ad 5. *Sur la langue ourdou.*

Dans le continent indo-pakistanais, on parle quelques 200 langues. Pendant la domination islamique, qui débuta par le caliph 'Umar I, ce fut d'abord l'arabe, puis, pendant presque mille ans, ce fut le persan qui servait non seulement de langue officielle et administrative, mais aussi comme lingua franca et langue culturelle et intellectuelle, étant donné que les Grands Mogols gouvernaient le continent entier. Mais les masses avaient leurs langues régionales.

La diffussion de l'Islam fut toujours due à l'activité privée des derviches et des mystiques, qui se mêlaient des gens de toutes les classes. Ce sont eux qui ont produit la littérature religieuse, surtout sur les dogmes et sur la philosophie de ces dogmes, dans maintes langue indienne : sindhie, tamoule, malayalame, gujratie, bengalaise, etc. Les Musulmans écrivaient ces langues toujours et partout

(12) Précisons à cette occasion que Guénon, qui avait été rattaché à la voie ésotérique de l'Islam depuis 1911, s'était aussitôt occupé sérieusement du projet de la Mosquée de Paris, mais « les choses n'ont malheureusement pas abouti avant la guerre » (de 1914). En outre « il devait y avoir une Université islamique... ». Après la guerre, avec l'arrivée de certains personnages, tout dévia et il se désintéressa de ces projets. — On peut remarquer, d'après ce que nous signalons dans ces deux dernières notes, que la position islamique de René Guénon apparaît tout autre qu'un fait personnel privé et sans signification quant à l'orientation intégrale de son œuvre même et de son influence.

en caractères arabes, dans le but de rapprocher les gens du Saint Coran.

Pour diverses raisons, internes et externes, l'ourdou se répandit plus que les autres langues. Cette langue a souvent changé de nom : rîkhta, hindi, hindoui, hindoustani, entre autres, mais le mot ourdou l'a emporté. Le dernier empereur mogol a laissé même une anthologie de ses poèmes dans cette langue populaire.

Quand les Anglais obtinrent leurs premières possessions territoriales au 18e siècle, ils essayèrent de couper les gens du persan, pour des raisons plutôt missionnaires. Voyant la diffusion de l'ourdou dans le pays, ils l'inondèrent de littérature chrétienne. Dans des buts politiques, ils encouragèrent d'autre part les Brahamanistes à l'écrire en caractères dévanagaris ; on essaya aussi de le latiniser.

Le défi fut relevé par les Musulmans, qui remplirent aisément cette langue de littérature islamique. Les Anglais décidèrent alors de le remplacer par l'anglais comme langue officielle de l'Inde britannique ; et au titre de littérature anglaise, les écoliers lisaient des poèmes et des romans chrétiens.

Dès 1858, les Anglais parvinrent à se subtituer à la dynastie musulmane des Mogols, mais ils ne possédèrent que les 3/5 du pays, le reste continuait d'être gouverné par les souverains indigènes, plus ou moins indépendants mais alliés des Anglais. Sous la pression anglaise, ceux-ci remplacèrent le persan par l'ourdou comme langue officielle. Ce fut ainsi à Haïderabad dans le sud, de même à Kachmir dans le nord, et partout ailleurs. L'Université du Haïderabad remplit l'ourdou de littérature scientifique moderne aussi : mathématique, médecine, chimie, physique, astronomie, droit, etc.

On peut dire qu'après l'arabe, ce sont l'ourdou, le persan et le turc qui sont les langues musulmanes les plus riches du monde quant à la littérature religieuse islamique.

Mohammad HAMIDULLAH.

Ad 7. *Sur la notion des « Gens du Livre »* (Ahl al-Kitâb)

Dès l'époque du Prophète, les Juifs et les Chrétiens furent sans hésitation inclus parmi les « Gens du Livre ». Les Mages zoroastriens furent aussi reconnus par le Prophète comme Gens du Livre, mais il interdit d'épouser les Zorostriennes (probablement à cause de leur loi de khuvedhvagdas, ou mariage avec les proches parents comme frère, père, fils etc.), et de consommer la bête égorgée par les membres de cette religion (probablement parce qu'ils abattaient par la nuque au lieu de la gorge).





Dans l'Inde-Pakistan, les juristes du temps des Grands Mogols semblent avoir reconnu aux Brahmanistes la qualité d'*Al-al-kitâb*. Car les souverains et les princes, entre autres, épousaient les femmes brahmanistes qui gardaient leur religion. Shah Jahân, bâtisseur du Tâj Mahal, fut un des empereurs les plus religieux de cette dynastie. Dans les ruines de son palais, dans le Fort Rouge à Delhi, il y a encore aujourd'hui un temple brahmaniste pour les besoins cultuels des Brahmanistes dans le harem impérial.

En effet, les Brahmanistes affirment que les Védas et le Puranas sont les livres révélés de Dieu, de Brahma. Les Brahmanistes sont venus dans l'Inde comme envahisseurs, quelque mille ans avant Jésus, à partir de Sumer (Iraq). Il y a lieu de croire qu'il s'agit des traditions d'Abraham. Entre nombreuses autres raisons, pensons à l'histoire brahmaniste de Rama et de Sîta avec le roi du Ceylan, qui est au fond la même que celle d'Abraham et de Sara avec le roi d'Egypte. (Non seulement Brahma peut être rapproché d'Abraham mais aussi Rama avec Ab-Râm, ancien nom d'Abraham) (*).

De très orthodoxes commentateurs du Coran dans le continent indopakistanais ont pensé que le prophète coranique Dhû-l-Kifl n'est autre que Bouddha de Kifl (Kapilavastu), et que le Figuier de la sourate 95 se réfère au Figuier sauvage, à l'Arbre de Bodi des Bouddhistes, sous lequel Bouddha reçut sa première illumination.

On peut penser que ce ne sont là que des hypothèses — basées toutefois sur des correspondances symboliques — et il n'est pas obligatoire de les accepter dogmatiquement.

Mohammad HAMIDULLAH.

---

(*) Sur le rapport symbolique et historique existant entre *Abraham* et *Brahma* et les conséquences qui en découlent, on se rappellera ce que nous avons rapporté et dit nous-même dans les *E.T.* de nov.-déc. 1964 (*Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe « Om » : 2. Complémentarisme de formes traditionnelles*). M. VALSAN.

# MAÇONNERIE TEMPLIÈRE, MAÇONNERIE JACOBITE et MAÇONNERIE ECOSSAISE

Les découvertes géologiques et paléontologiques qui se multiplient à notre époque confirment unanimement les thèses « scientistes » de ceux qui les opèrent : c'est-à-dire l'évolutionisme généralisé et la descendance animale de l'homme. Les répercussions de telles découvertes sur la mentalité de notre époque sont considérables. On sait, par exemple, l'influence que les fouilles du R.P. Teilhard de Chardin, sur lesquelles il a basé sa philosophie, ont exercé dans l'enseignement courant de la religion catholique, où désormais les idées de progrès et d'évolution ont pour ainsi dire force de loi. Guénon a donné l'explication très simple de cette confirmation par les « faits » des théories les plus antitraditionnelles de la science moderne. Ces résultats sont la conséquence de la « solidification du monde » qui rend le Cosmos de plus en plus semblable (du moins en apparence) à l'image que s'en font les « scientistes » qui règnent sur la pensée et sur le comportement journalier de nos contemporains. Les paléontologues et les préhistoriens ne peuvent mettre au jour, parmi les vestiges des antiques civilisations, que ceux qui ont trait à la vie matérielle la plus « grossière », les vestiges de l'activité spirituelle des premiers hommes ayant entièrement disparu (1).

Cependant, Guénon lui-même a remarqué que, de nos jours, un grand nombre de documents sortent de l'ombre et confirment d'une manière éclatante certaines des positions de la science traditionnelle. Pour nous, cela est dû au fait que « quand les portes de

(1) Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, pp. 129-130.





l'enfer s'ouvrent, les portes du ciel s'ouvrent également ». Cette mise au jour est très souvent l'œuvre de chercheurs qui n'ont aucun souci d'ordre doctrinal. La chose est particulièrement visible dans le domaine des études maçonniques, où des publications récentes sont venues appuyer d'une manière assez inattendue un grand nombre des vues de Guénon.

C'est pourquoi, quand nous avons entendu, au cours d'une discussion sur la Maçonnerie (2), annoncer la publication prochaine d'un ouvrage posthume de René Le Forestier, où cet auteur, à l'autorité incontestée en matière historique, faisait table rase de la « fable » relative à l'ascendance templière de l'Ordre maçonnique, nous avons éprouvé quelque surprise. Pour la première fois depuis la mort de Guénon, une des idées auxquelles il tenait le plus serait-elle battue en brêche? Quand le livre de Le Forestier parut enfin, nous nous sommes hâté de l'acquérir (3).

***

Dans la préface de cet ouvrage, M. Antoine Faivre retrace la brillante carrière universitaire de René Le Forestier, qui fut professeur au collège Sainte-Barbe, et qui ressentait un curieux attrait pour cette Maçonnerie dans laquelle il semble n'avoir jamais songé à entrer. Le livre, « bourré de documents inédits et fruit de vingt-deux années de labeur » (p. 9), a été terminé en 1950. M. Faivre est visiblement un admirateur enthousiaste des « méthodes de la recherche historique telle qu'on la pratique actuellement ». On est surpris, toutefois, de la confiance qu'il accorde à la psychanalyse pour l'interprétation des légendes et des symboles maçonniques qui, dit-il, « mériteraient d'être étudiés selon les méthodes comparatives de Mircea Eliade, et pourraient servir d'exemples pour illustrer une psychologie analytique que C. G. Jung a déjà enrichie par ses études de textes alchimiques »

(2) Nous avons parlé de cette discussion dans les *E.T.* de septembre 1969, p. 206, n. 7.

(3) René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII*[e] *et XIX*[e] *siècles* (Aubier, Edition Montaigne, Paris).

(p. 13). Voilà M. Mircea Eliade, maître incontesté de l'histoire des religions, et qui a su donner à cette science un caractère nettement en harmonie avec l'esprit traditionnel, en bien discutable compagnie... Mais c'est à M. Alec Mellor, présenté par M. Faivre comme « l'un des auteurs qui ont le plus profondément pensé le problème maçonnique dans son ensemble » (p. 7), qu'a été confié le soin de rédiger l'introduction de l'ouvrage.

On connaît dans leurs grandes lignes les idées de M. Alec Mellor, qui considère notamment le secret maçonnique comme « fictif » (p. 15). Dans son introduction, il préconise l'instauration d'une nouvelle science pour laquelle il propose le nom de « maçonnologie ». Cette science, nous dit-il, suivrait les voies que « la science allemande a eu l'honneur de tracer » et « réaliserait enfin l'application à l'histoire maçonnique des méthodes de l'histoire scientifique moderne ». Pour la réalisation de ce dessein, M. Alec Mellor compte beaucoup sur les organismes officiels. « Il manque, dit-il, à la Sorbonne ou à l'Ecole des Hautes Etudes une chaire d'histoire de la Franc-Maçonnerie et un séminaire de recherches, et le C.N.R.S. se devrait d'orienter ses chercheurs dans la direction de cette mine encore inexploitée » (p. 16). En somme, la « maçonnologie », ce serait tout simplement l'étude de la Maçonnerie d'un point de vue exclusivement profane, conformément aux « postulats du rationalisme », mis en œuvre selon les méthodes en honneur dans les milieux universitaires. Une telle démarche est parfaitement normale dans le monde moderne; et, bien entendu, tous ceux qui n'accordent au point de vue profane aucune valeur en matière d'initiation seront toujours en droit de tenir pour nulles et non avenues les considérations de la « maçonnologie », dès lors qu'elle prétendrait sortir de son domaine propre, où la Maçonnerie est considérée comme une société parmi tant d'autres et non pas comme une organisation avant tout initiatique.

M. Alec Mellor nous dit que Le Forestier, qu'il tient pour un maître dans cette nouvelle science, a notamment montré comment, à la fin du XVIIIe siècle, « le sentiment religieux refoulé, au sens psychanalytique, avait refait surface sous des formes psychopathiques,





parfois démentielles » (p. 17). Des explications autres que psychanalytiques pourraient être données (et l'ont été) de l'irruption des phénomènes psychiques dans la Maçonnerie (4).

Comme il est naturel à un adversaire du secret, M. Alec Mellor n'a que dédain pour ceux qui admettent une filiation possible entre l'Ordre du Temple et la Maçonnerie. Les jugements de cet auteur sont définitifs et sévères. Le « bobard templier », dit-il, est une « légende absurde, rejetée par tous les historiens authentiques » (p. 17), et œuvre d'un « faussaire de génie ». Il semble même que M. Mellor rejette, avec la légende templière, toutes les autres « légendes » (5) incorporées aux rituels maçonniques, et aussi celles qui nous ont été conservées dans les *Old Charges*, c'est-à-dire la « Légende du Métier », qu'il n'est pas question évidemment de prendre au sens littéral, mais qui a un sens symbolique extrêmement important (6).

(4) M. Alec Mellor est justement sévère pour Willermoz et les *Nodo-Raabs* de la « Loge élue et chérie ». Il écrit : « Des années durant, les plus hauts initiés avaient été dirigés par une authentique aliénée, Mme de Vallière, somnambule qui écrivait inlassablement sous la dictée de l'Au-delà. Ce ne fut qu'au cours d'une séance de la Société lyonnaise d'histoire de la médecine du 26 mars 1958 que cet aréopage de spécialistes tira au clair le Grand Arcane, et lui donna la forme qui convenait, celui d'un diagnostic » (p. 20). Que la chanoinesse de Vallière ait été une obsédée sexuelle, cela ne fait aucun doute. Etait-elle une « authentique aliénée » ? Remettons-nous-en sur ce point aux éminents spécialistes dont nous parle M. Mellor. La médecine moderne, on le sait, commet parfois des erreurs de diagnostic quand elle s'occupe des vivants ; mais jamais quand elle s'occupe des morts ; et la patiente en question (la chanoinesse de Vallière) a été portée en terre voici deux siècles bientôt.

(5) Nous rappelons qu'étymologiquement la « légende » est « ce qui doit être lu ». Tel est encore le sens qu'a ce mot dans le langage de la liturgie catholique, notamment quand elle parle de la « légende » d'un saint. C'est pour cela que Jacques de Voragine a intitulé son œuvre *Légende dorée*. Un grand nombre de faits rapportés dans les légendes des saints ayant un caractère merveilleux, le mot « légende » en est venu à désigner un fait extraordinaire, puis incroyable, et enfin fabuleux.

(6) Indépendamment de la Légende du Métier, qui a en somme un caractère « officiel », d'autres légendes maçonniques nous sont parvenues par des canaux divers. M. Alec Mellor, après Albert Lantoine, cite la suivante, rapportée par

On aura peut-être remarqué que les positions de MM. Antoine Faivre et Alec Mellor sont celles-là mêmes que René Guénon a combattues d'un bout à l'autre de son œuvre, et qui constituent en quelque sorte l'« armature » idéologique du monde moderne. Nos lecteurs ne s'attendent pas à ce que nous recommencions le travail accompli par celui qui a dénoncé magistralement les illusions quant aux possibilités de la « méthode scientifique » appliquée indistinctement à tous les domaines, les superstitions modernes de l'évolution et du Progrès qui ont abouti à un véritable maquillage de l'histoire, la nullité de l'érudition « extérieure » en matière d'initiation, les conséquences néfastes de toute méconnaissance de la nature et de la « valeur » du « secret royal », le caractère inquiétant de la psychanalyse, etc. Il est beaucoup plus utile de prendre le texte de René Le Forestier et d'examiner s'il correspond véritablement à ce qu'ont voulu y voir ses deux présentateurs.

*
* *

Ce qui nous a tout de suite frappé à la lecture de l'ouvrage, c'est que le contenu ne correspond absolument pas à ce qu'on serait en droit d'en attendre,

l'auteur anglais Oliver : « L'ancienne tradition maçonnique affirme que notre société existait avant la création de ce globe terrestre, à travers les différents systèmes solaires » (p. 16). Cette assertion, qui n'est extraordinaire qu'en apparence, peut très facilement s'interpréter ainsi du point de vue de la doctrine traditionnelle. Si, en dehors de la planète Terre, il existe dans notre monde d'autres globes porteurs de la vie, cette vie doit comporter, pour chaque globe, un état « central » analogue à ce qu'est sur terre l'état humain ; et les êtres en possession de cet état doivent avoir à leur disposition quelque chose de comparable à ce qu'est la Maçonnerie pour l'homme occidental d'aujourd'hui, et, d'une façon plus générale, à ce qu'est l'initiation pour le règne hominal. — Bien entendu, quand nous employons le « si », nous n'oublions pas que la vie est l'une des cinq conditions de l'existence corporelle, et qu'en conséquence tout ce qui est « corps » est vivant. Les biologistes, paléo-biologistes et astro-biologistes actuels, qui font dépendre la vie d'étroites conditions de température, de composition chimique et autres choses semblables, n'ont aucune idée des possibilités de manifestation de la Vie, possibilités qui sont réellement indéfinies.





vu son titre. Ce contenu, en effet, traite uniquement de la Stricte Observance allemande et du Régime Rectifié, ce qui est bien loin de constituer la Maçonnerie templière. Cette dernière comprend avant tout le grade de *Knight Templar,* extrêmement répandu dans les pays de langue anglaise et surtout en Amérique (où il constitue le dernier degré du Rite d'York), et les 30e et 33e degrés du Rite Ecossais Ancien et Accepté, Rite répandu dans le monde entier. Que, sur les 975 pages serrées que comporte l'ouvrage de Le Forestier, l'auteur n'ait pas même pensé à en consacrer une seule aux grades ultimes des deux Rites les plus universellement pratiqués, c'est là une de ces inconséquences qui ne sont pas rares chez les érudits profanes ; mais, nous l'avouons, cela nous laisse un peu perplexe (6 *bis*).

Les Livres II, III et IV sont consacrés à Willermoz et au Rite Ecossais Rectifié, et le Livre premier aux débuts de la Stricte Observance. Ces sujets, depuis cinquante ans, ont été si souvent abordés sous tous leurs aspects qu'ils pourraient risquer de n'intéresser que les curieux d'érudition maçonnique (7). Il en va tout autrement pour les chapitres I et II du Livre premier, qui abordent des questions essentielles quant à l'origine de la Maçonnerie templière.

Et tout d'abord, nous devons dire que bien des faits relatés ne nous semblent pas répondre à ce que M. Alec Mellor annonçait dans son introduction. Ce dernier, à propos de la légende templière, écrivait : « Quel faussaire de génie l'avait-il forgée? Tel demeu-

(6 bis) Dans l'ouvrage de Le Forestier sur les Elus Coëns, les pages les plus discutables étaient celles de la IIe partie, où l'auteur avait esquissé une histoire de ce qu'il appelait la « tradition occultiste ». Un tel « reproche » ne peut s'adresser à l'ouvrage actuel, et il faut même dire que les défauts signalés par Guénon dans le premier sont beaucoup moins apparents dans le second. On sait que Guénon attribuait ces défauts à la formation universitaire de l'auteur, formation dont les tendances anti-traditionnelles furent particulièrement accentuées entre les deux guerres. Nos lecteurs savent que depuis lors une certaine évolution s'est produite, dont il y a tout lieu d'espérer qu'elle ira s'affermissant.

(7) Il s'y trouve en particulier une masse non négligeable d'informations sur les « Clercs du Temple », le Rite (russe) de Mélésino, le Rite suédois et le Rite (allemand) de Zinnendorf.

rait le problème extrêmement difficile que R. Le Forestier a saisi à bras le corps, et dont, on peut le dire, il a donné la solution ». Et, un peu plus loin, faisant allusion au caractère peu attrayant qu'offre la lecture de certaines pages, M. Mellor ajoutait : « Il ne faut pas le nier, la lecture de tels chapitres appelle un réel effort, et l'on mesure ce que dut être l'effort de l'auteur. Du moins sommes-nous largement payés de notre peine à la contemplation — éblouissante ! — du trésor qui nous est découvert » (p. 21). Voilà bien de l'enthousiasme. Mais, quand on lit le texte de Le Forestier, on se rend bien compte que cet historien — et c'est tout à son honneur — ne se fait guère d'illusion sur la portée profonde de ses découvertes, et en tout cas ne se flatte pas d'avoir résolu l'énigme constituée par le Templarisme maçonnique. Par exemple, parlant du baron de Hund (8), qu'il déclare atteint de « folie maçonnique » à cause de son goût pour les hauts grades, il voit en lui « le metteur en scène d'une gigantesque mystification ». Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître très loyalement les obscurités qui abondent dans tout ce qui entoure cette affaire : « L'origine du Rite allemand qui prit le nom de Maçonnerie Rectifiée est des plus obscure. Son fondateur n'était pas un vulgaire aventurier... Il n'en a pas moins brouillé la piste (9) à plaisir... et il semble bien qu'il ne fut qu'un prête-nom derrière lequel s'abritaient de discrets collaborateurs » (p. 103). Un peu plus loin, Le Forestier ajoute à propos des rituels du nouveau Régime : « Le thème fondamental du système fut la légende templière-jacobite. Comment était-elle parvenue jusqu'au fond de la Saxe et pourquoi apparaît-elle subitement alors que rien ne faisait prévoir son entrée en scène ? Le problème est resté jusqu'à présent insoluble » (p. 111). Et, précisément, à propos de cette « légende jacobite », qui n'a pas eu d'influence que sur la Stricte Observance, Le Forestier remarque : « Par suite de quelle association d'idées la légende templière fut-elle mariée à la légende jacobite, c'est ce qu'il est impossible d'établir d'une façon documentaire... En tout cas, l'association des deux légendes s'est produite indubitablement en France, mais elle n'y trouva d'écho que dans quelques grades isolés » (p. 107).

(8) Nous avons donné, dans les *E.T.* de janvier-février 1969, deux résumés de la vie du baron de Hund et de l'histoire de la Stricte Observance : l'un avec des citations d'Henri-Félix Marcy, l'autre avec des citations d'un collaborateur du *Symbolisme* qui signe *Eques a Zibelina* (pp. 17-18 et 38-39).

(9) On pense ici au Fidèle d'Amour Boccace qui, interrogé par des « humanistes » de son temps sur l'identité de la Béatrice de Dante, se tira d'affaire en en faisant la fille du seigneur Portinari. Cette « légende » a eu tant de succès qu'elle a subsisté six siècles avant que Luigi Valli la fît sombrer dans le ridicule.





On le voit, alors que M. Alec Mellor nous dit que Le Forestier a « donné la solution » de l'énigme constituée par l'origine de la Maçonnerie templière et jacobite, Le Forestier nous dit : « Le problème est jusqu'à présent resté insoluble ». Nous voudrions maintenant nous arrêter quelque peu sur trois points qui ont attiré notre attention au début de l'ouvrage. Ces trois points ont trait à la survivance de l'Ordre du Temple en Ecosse, à l'apparition des premiers grades templiers et à la Maçonnerie jacobite.

***

A propos des rapports des Templiers avec l'Ecosse, nous trouvons un curieux renseignement emprunté par Le Forestier à W. Begemann, auteur allemand que M. Alec Mellor (p. 16) reconnaît lui-même comme un « historien authentique ». Voici ce passage : « Begemann fait remarquer qu'il y avait eu des Templiers en Ecosse jusqu'en 1563, année où ils s'étaient unis aux Chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem, dont le Grand Maître les représentait officiellement » (p. 107). Se rend-on compte de la portée d'un tel renseignement ? L'argument principal contre l'hypothèse d'une transmission entre Templiers et Francs-Maçons résidait dans le « gouffre » qui existe entre 1314, date de la ruine du Temple, et 1750, date approximative de l'apparition des premiers grades templiers. Et voilà que, selon un « historien authentique », ce gouffre est comblé plus qu'à moitié ! Si l'on considère que peu après 1563 commencèrent à se manifester plusieurs organisations « rosicruciennes » dont certaines, un siècle plus tard, eurent très

vraisemblablement des rapports avec les débuts de la Maçonnerie spéculative, il faut bien convenir que le gouffre est bien prêt d'être logiquement comblé.

*
**

Tout le chapitre I du Livre premier expose les tentatives de l'auteur pour découvrir, antérieurement à l'activité maçonnique du baron de Hund, des traces de Templarisme dans la Maçonnerie allemande. Ces recherches ne sont pas restées sans résultat. Dès 1733, nous dit l'auteur, il y avait en Allemagne un Rite, pratiqué notamment à la Loge « Les Trois Globes » de Berlin, et qui faisait suivre les trois grades symboliques de deux autres degrés : le Chevalier de Saint André du Chardon, et le Chevalier de Dieu et de son Temple. Ce dernier avait nettement un caractère templier (p. 85 sqq).

On remarque ici déjà la liaison entre le Temple et l'Ecosse, dont le patron est saint André et dont la plus haute dignité chevaleresque est l'Ordre du Chardon. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est de trouver dès 1733 un grade templier en Allemagne. Il faut donc abandonner la thèse généralement admise par les historiens, et selon laquelle on ne trouve pas trace d'un haut grade en Maçonnerie avant la date de 1740 (10).

Mais la date de 1733 est encore intéressante à un autre titre. 1733, c'est l'année où la Maçonnerie spé-

(10) Citons par exemple Marcy : « La folie des Hauts Grades commence vers 1740 » (*Essai sur les origines de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France*, t. II, p. 61). — Cette thèse est basée sur la décision suivante édictée par la première Grande Loge de la Maçonnerie française, en date du 11 décembre 1743 : « Ayant appris depuis peu que quelques Frères se présentent sous le titre de Maîtres Ecossais, dans certaines Loges et revendiquent des droits et des privilèges dont il n'existe aucune trace dans les archives et usages de toutes les Loges établies sur la surface du globe, la Grande Loge, afin de maintenir l'union et l'harmonie qui doivent régner entre tous les Francs-Maçons, a décidé que tous ces Maîtres Ecossais, à moins qu'ils ne soient Officiers de la Grande Loge ou de toute autre Loge particulière, doivent être considérés par les Frères à l'égal des autres apprentis ou compagnons, dont ils devront porter le costume sans aucun signe de distinction ».





culative fut introduite en Allemagne (11). Sa première Loge fut fondée à Hambourg. Puisque, cette année même, on trouve en Allemagne un atelier pratiquant à la fois les trois grades bleus et deux hauts grades (l'un écossais et l'autre templier), on est en droit de se demander si les cinq grades ne furent pas « importés » en même temps d'Angleterre, les grades bleus « officiellement » et les deux autres secrètement. A cette question, on ne peut pour le moment donner une réponse affirmative. Mais le seul fait qu'elle puisse être pesée bouscule singulièrement les systèmes confortables que trop d'historiens de la Maçonnerie perpétuent assidûment en se copiant les uns les autres. Car le conformisme intellectuel, en Maçonnerie, n'est pas le fait de ceux qui tiennent avant tout à se référer aux principes traditionnels : ceux-ci — oserons-nous le dire ? — feraient plutôt figure de « contestataires ».

*
**

Revenons maintenant sur l'association de la légende templière avec la légende jacobite (12), que Le Fores-

(11) « Findel dit que dès 1730 des Loges temporaires, consacrées à la diffusion de la science maçonnique et à l'étude du rituel, furent formées en plusieurs points de l'Allemagne. Mais la première Loge régulière fut fondée à Hambourg en 1733, sous une charte de lord Strathmore, Grand Maître d'Angleterre, Loge qui cependant n'entra vraiment en activité que quatre ans plus tard. Ses progrès furent lents tout d'abord » (*Encyclopédie* de Mackey, t. I, à l'article *Germany*).

(12) L'histoire du mouvement jacobite est si intimement liée aux vicissitudes politico-religieuses de la Grande-Bretagne qu'il n'est pas inutile de rappeler la succession des Stuarts à partir de leur accession au trône d'Angleterre : Jacques Ier (Jacques V en Ecosse), presbytérien, fils de Marie Stuart et de Darnley ; Charles Ier, anglican, fils du précédent, qui fut détrôné et décapité durant le « protectorat » de Cromwell ; Charles II, anglican, fils du précédent, qui fut ramené sur le trône par le général Monk ; Jacques II (Jacques VI en Ecosse), catholique, frère du précédent, qui fut détrôné par son gendre Guillaume d'Orange et se réfugia en France où Louis XIV lui donna pour résidence le château de Saint-Germain ; Guillaume d'Orange, calviniste, qui régna conjointement avec son épouse Marie, fille de Jacques II ; Anne Stuart, anglicane, autre fille de Jacques II. Avant sa mort, Anne désigna pour lui succéder, non pas son frère Jacques, dit le « chevalier de Saint-Georges »,

tier reconnaît s'être effectuée en France, et dont il déclare le processus « impossible à établir d'une manière documentaire ». L'historien s'est trouvé ici en butte à une de ces « limites de l'histoire » qui ne sont pas toutes des limites d'ordre chronologique. Le lien entre le Temple et le mouvement jacobite est à la fois historique et symbolique : ce lien, c'est l'Ecosse, — l'Ecosse, dernier abri des Templiers, mais aussi berceau des Stuarts et refuge de leurs derniers partisans. Que l'association des deux légendes se soit effectuée en France et plus précisément à Paris, il faut sans doute voir là une autre correspondance symbolique. Car c'est de France, et surtout de Paris, que les Templiers partirent pour se réfugier en Angleterre, puis en Ecosse, et c'est d'Ecosse (et aussi d'Angleterre) que les Jacobites vinrent se réfugier en France. Bien entendu, que la « légende » jacobite dans la Maçonnerie ait avant tout une signification symbolique, cela n'empêche nullement que les partisans des Stuarts, et les Stuarts eux-mêmes, aient pu exercer une influence très réelle sur la structure extérieure et aussi sur les destinées de l'Art Royal (13). Il subsiste encore aujourd'hui, dans l'échelle des 33 degrés du Rite Ecossais Ancien et Accepté, un grade qui porte dans son nom une trace de cette influence. Ce grade est celui de « Grand Ecossais de la Voûte sacrée de Jacques VI », qui est le 14e du Rite et le dernier des « grades de perfection » (14). Son symbolisme n'a pas de rapport avec l'histoire des Stuarts, mais bien plutôt avec la Tradition primordiale. On

mais un membre d'une autre branche des Stuarts, l'électeur de Hanovre, qui prit le nom de Georges Ier. Tous ceux qui, après la déposition de Jacques II, tentèrent de lui faire recouvrer son trône, et qui, après sa mort, combattirent en faveur du chevalier de Saint-Georges sont désignés sous le nom de Jacobites. — Quelques historiens, parmi lesquels Albert Lantoine, ont parfois confondu Guillaume d'Orange et Georges Ier : car les érudits eux aussi peuvent avoir leurs défaillances.

(13) Guénon pensait que les Stuarts avaient joué dans la Maçonnerie au moins « un rôle d'apparat » (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. I, p. 298).

(14) C'est d'ailleurs un grade assez important pour que certains Suprême Conseils le fassent conférer dans sa plénitude rituélique, et non pas « par communication », comme cela se pratique pour les grades mineurs.





y trouve en effet la pierre cubique à pointe tronquée (hiéroglyphe du Pôle), et le rituel évoque le sacrifice d'Abraham sur le mont Moriah (équivalent judaïque du mont Mérou). La Loge est censée représenter le Saint des Saints, « qui n'est éclairé ni par le soleil ni par la lune », parce qu'il est en dehors de la succession des jours et des nuits, et même en dehors de toute succession, c'est-à-dire dans l'« éternel présent » (15).

Mais le mouvement jacobite n'a pas influé seulement sur la Maçonnerie des hauts grades. La Maçonnerie bleue a été elle aussi touchée, mais il faut bien préciser, comme Le Forestier l'a d'ailleurs noté, qu'il s'agit uniquement de la Maçonnerie française. Cette dernière, pourtant, avait été importée d'Angleterre par des Maçons « modernes », très opposés aux Stuarts. Sa première Loge, « Au Louis d'argent », date de 1725. Dès 1735, la Maçonnerie française se donne un Grand Maître. Qui choisit-elle pour cette dignité ? Sir Hector Macleane, « baronnet d'Ecosse », un Jacobite. Et qui le remplacera dans cet office ? Le comte de Derwentwater, autre Ecossais Jacobite (16). Et ces deux premiers Grands Maîtres n'étaient pas des Jacobites tièdes. Un frère de Derwentwater était tombé pour la cause des Stuarts, et Derwentwater lui-même, après avoir résigné la Grande Maîtrise, passera en Ecosse avec le prétendant Charles-Edouard (17), sera fait prisonnier à la désastreuse bataille de Culloden, et tombera sous la hache du bourreau après avoir adressé à sa femme, restée en France, une émouvante lettre d'adieu (18).

(15) Afin de n'être pas accusés de manquer de loyalisme envers leurs souverains de la maison de Hanovre, les Anglais ont dû changer le nom de ce grade, qui est devenu pour eux celui de « Grand Elu, Parfait et Sublime Maçon ». Les Américains ont suivi leur exemple.

(16) Cf. H.-F. Marcy, *Essai sur les origines de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France*, t. I, p. 87 sqq.

(17) Surnommé le « Jeune Prétendant » : c'était le fils du chevalier de Saint-Georges.

(18) Sur l'activité jacobite des deux premiers Grands Maîtres de la Maçonnerie française, on peut trouver une documentation intéressante dans un ouvrage récemment paru : *La pre-*

Mais comment se fait-il que Désaguliers et les autres dirigeants de la Maçonnerie anglaise, tous partisans déterminés de la dynastie de Hanovre, soient restés sans réaction en voyant leur « fille aînée », la Maçonnerie française (dont pourtant ils visitaient assez fréquemment les ateliers), choisir pour Grands Maîtres des personnages aussi compromettants, et, pour tout dire, des conspirateurs qui avaient mis leur épée au service des Stuarts et fomentaient révolte sur révolte dans leur Ecosse natale? Quelle étrange complicité entre Orangistes et Jacobites! D'autant plus étrange que les *Constitutions* d'Anderson, relatant la fondation de la Grande Loge de 1717, débutaient par les mots « *After the rebellion* » (« Après la rébellion »), comme pour souligner que cette Grande Loge fut constituée à la suite (et sans doute en réaction) d'une révolte stuardiste (19). D'autre part, Macleane et Derwentwater semblent ne s'être livrés à aucune propagante jacobite auprès des Maçons français. On voit qu'il y a bien des énigmes dans l'histoire des origines maçonniques. Mais, pour qui ne croit pas au hasard et pense à relever certaines « correspondances », comme ces énigmes sont « parlantes »!

Si l'on doutait de l'importance particulière qu'a eue dans l'histoire de la Maçonnerie française l'action exercée à ses débuts sous le « couvert » des deux Grands Maîtres jacobites, un argument supplémentaire pourrait être tiré de faits singuliers qui se sont passés dans la première décennie de notre siècle. S'appuyant sur les résolutions( acceptées comme des oracles sans appel) des convents de Lyon et de Wilhelmsbad, un Maçon irrégulier qui était en même temps un occultiste de quelque talent, Charles Détré (Téder) entreprit, dans sa revue *Hiram*, une campagne d'une extrême violence à la fois contre le Templarisme maçonnique, contre René Guénon, alors au début de son activité traditionnelle (20), et contre le Grand Orient, à qui était reproché notamment le fait de mentionner sur son « annuaire », en tête de la liste des Grands Maîtres, les noms de deux Ecossais jacobites. Le Grand Orient eut la faiblesse de céder aux criailleries de ses adversaires et modifia son annuaire en conséquence. Il fallut, bien des années plus tard, la découverte des « documents suédois », d'une indiscutable authenticité, pour que la liste des Grands Maîtres français fût de nouveau complétée par l'adjonction des deux partisans jacobites (21). La contre-initiation, à laquelle Téder appartenait très vraisemblablement, n'aurait certainement pas déployé de tels efforts si Macleane et Derwentwater n'avaient pas été *aussi* autre chose que des fidèles de l'infortunée descendance de Jacques II.

***

Nous reviendrons à l'occasion sur d'autres parties de l'ouvrage posthume de Le Forestier (22). Mais on peut voir dès maintenant que les Maçons « guénoniens » n'ont rien à redouter — tout au contraire —

*mière Profanation du Temple maçonnique*, par Pierre Chevalier (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). Voir surtout le chapitre IV : « La fin des espérances jacobites ».

(19) Le directeur des *Archives de Trans-en-Provence*, Jean Barles, avait fait jadis dans sa revue d'intéressantes déductions à ce sujet. Guénon y fait une allusion (*Etudes sur la F.-M.*, t. I, p. 260).

(20) L'attitude de la contre-initiation à l'égard de René Guénon est curieuse à observer. Cette attitude a varié des attaques personnelles à la « conspiration du silence ». Mais Guénon a toujours considéré de tels comportements comme étant pour lui un « privilège ». Cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 125.

(21) Sur ces discussions au sujet des premiers Grands Maîtres de la Maçonnerie française, on peut trouver des détails intéressants dans les *Etudes sur la F.-M.*, t. I, pp. 283, 284 et 296. — Il n'est pas inutile de noter qu'antérieurement à sir Hector Macleane, la Maçonnerie française avait eu à sa tête (sans doute avec le titre de Grand Maître Provincial) le duc Philippe de Wharton, qui fut en Angleterre le porte-parole des opératifs. D'après M. Pierre Chevalier, Wharton et sa femme, pendant leur séjour à Paris, fréquentaient assidûment les milieux jacobites.

(22) L'histoire des « Supérieurs Inconnus », par exemple, mérite qu'on s'y arrête. — L'ouvrage de Le Forestier est si riche au point de vue documentaire que son étude attentive permet de résoudre plusieurs problèmes de l'histoire maçonnique. Par exemple, nous pensons qu'on ne pourra plus dire désormais que la première idée des grades chevaleresques se trouve dans le discours de Ramsay. Ce trop fameux discours a été prononcé en 1737 au plus tôt, et dès 1733 existaient les

des documents contenus dans ce livre, pas plus (si nous pouvons risquer une telle prédiction) qu'ils n'ont à redouter les documents qui pourraient éventuellement être mis au jour par les chaires universitaires de « maçonnologie » dont M. Alec Mellor souhaite la fondation. Pour le moment, et avant de terminer, nous rappellerons trois des principaux faits mis en lumière par Le Forestier, et nous les confronterons avec un quatrième fait sur lequel il nous a donné l'occasion de réfléchir :

1° L'Ordre du Temple s'est perpétué en Ecosse au moins deux cent cinquante ans après sa suppression officielle;

2° Les hauts grades sont plus anciens qu'on le pense communément : on en connaît des exemples dès les premières années de la Maçonnerie spéculative; et ces exemples sont templiers ou « écossais »;

3° La légende templière, dans la Maçonnerie, a été « mariée » à la légende jacobite; et ce « mariage » s'est effectué en France;

4° La Maçonnerie française, fondée par des Anglais « orangistes », a eu pour premiers dirigeants des Ecossais « jacobites ».

grades de « Chevalier de Saint-André du Chardon » et de « Chevalier de Dieu et de son Temple ». Voilà donc une erreur, que Guénon a combattue de 1910 (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, pp. 269-270) à 1950 (*id.* t. II, pp. 125-126), et qui, 20 ans après sa mort, est irrémédiablement ruinée par un document explicite. — Autre chose. La légende templière, telle qu'elle est relatée dans le grade de Chevalier de Dieu et de son Temple, est déjà très élaborée. C'est ici le lieu de rappeler que « quand on sait que la première mention connue de tel grade se trouve dans un document daté de telle année, on n'en est pas véritablement beaucoup plus avancé pour la connaissance des origines réelles de ce grade » (*Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 126), car des documents plus anciens ont pu disparaître, et d'ailleurs le grade a pu être pratiqué avant qu'il en soit fait mention dans un document. — Enfin nous nous posons toujours une question. Quel est donc ce « faussaire de génie » qui, selon M. Alec Mellor, aurait « inventé » cette « légende absurde » : le « bobard templier », et dont Le Forestier aurait réussi à percer l'incognito ? Car nous ne pouvons croire qu'il s'agit du baron de Hund. En 1733 il avait onze ans et, si précoces qu'aient pu être les enfants sous l'Ancien Régime, ils ne l'étaient tout de même pas à ce point.





Comment ne pas mettre tous ces faits en rapport avec l'extraordinaire « fortune » qu'a connue dans la Maçonnerie le mot « Ecossais » ? Nous avons naguère, en partant d'une allusion fugace de René Guénon, proposé d'assimiler l'Ecosse (*Caledonia*) aux forêts mythiques de Calydon et de Brocéliande, et suggéré que l'Ecosse historique aurait pu abriter jusqu'à une époque assez avancée un centre initiatique en relations suivies avec le centre suprême, et qui aurait été ainsi un « substitut » particulièrement important de l'*Ultima Thulé*. Depuis lors, nous avons trouvé dans un récent ouvrage de Mme Françoise Le Roux des renseignements qui paraissent bien corroborer notre sentiment : « Thulé est, dans tous les textes antiques, le nom de la plus septentrionale des îles Shetland, au nord de l'Ecosse » (23). Il faut remarquer que Shetland signifie étymologiquement « terre de Shet », c'est-à-dire « terre de la stabilité » ; et il ne fait pour nous aucun doute que cet archipel, fort éloigné au nord des côtes écossaises, était de royaume de « Galehaut, sir des îles lointaines », par l'entremise duquel Lancelot communiquait avec la reine Genièvre (24).

En guise de conclusion, nous voudrions proposer une hypothèse que nous n'avons vu formulée nulle part, mais qui nous semble « cadrer » exactement, non seulement avec ce qu'on savait déjà sur la Maçonnerie jacobite, le Templarisme maçonnique et l'Ecossisme, — mais encore avec les informations de source

(23) Françoise Le Roux, *Introduction générale à l'étude de la Tradition Celtique*, t. I, p. 77, n. 57.

(24) Galehaut, dont le nom a un caractère celtique évident, est avec Lancelot le seul des chevaliers de la Table Ronde qui soit cité dans la *Divine Comédie* : c'est à l'occasion de la rencontre que fait Dante, au second cercle de l'Enfer, de sa cousine Françoise de Rimini. Le récit que fait cette dernière de sa fatale aventure avec Paul Malatesta se termine ainsi : « Pour nous, le livre (*Les Amours de Lancelot du Lac*) et celui qui l'écrivit furent Galehaut ». On voit que Dante souligne ici le rôle d'intermédiaire (de « pont ») joué par Galehaut. Bien entendu, l'histoire, moralement répréhensible, de Lancelot et de Genièvre doit être interprétée symboliquement. Lancelot est le candidat à l'initiation ; Galehaut est l'organisation initiatique (rattachée, au moins virtuellement, aux « îles lointaines ») ; et Genièvre est la souveraine Béatitude, assimilée à l'ivresse, comme dans certains textes rosicruciens (tels que l'*Ebrietatis Encomium*) où il est parlé de la Maçonnerie.

allemande que l'ouvrage de Le Forestier vient de mettre à la disposition des lecteurs de langue française. Voici cette hypothèse. La Maçonnerie « jacobite » serait une « couverture » utilisée par les prolongements du Templarisme subsistant en Ecosse, pour influer sur la Maçonnerie spéculative (et cela presque dès les origines de celle-ci) dans un sens traditionnel, et pour réparer la déchirure de 1717 par l'adjonction à la « Maçonnerie du Métier » d'une superstructure entièrement différente (constituée principalement par de nombreux vestiges des initiations chevaleresques), à laquelle, en raison des rapports de l'Ecosse avec l'*Ultima Thulé,* avec le Temple et avec les Stuarts, convient parfaitement le nom, qui lui est donné universellement, de « Maçonnerie Ecossaise » (25).

Denys ROMAN.

---

(25) Il va sans dire que tout cela dut se faire absolument en dehors de la Grande Loge d'Ecosse, Obédience strictement « symbolique » (c'est-à-dire ne légiférant que sur les trois premiers grades).



# LE CENTRE ET LES QUATRE DIRECTIONS DANS LES TRADITIONS DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

Nous avons vu que, chez les Mayas (1), l'une des déterminations symboliques de l'Axe du Monde est donnée par la direction du soleil, lorsque celui-ci se trouve au zénith. A cet axe zénith-nadir, on peut ajouter les deux lignes qui joignent les positions du soleil suivantes : d'une part celle du lever lors du solstice d'été à celle du coucher lors du solstice d'hiver ; d'autre part, celle du lever lors du solstice d'hiver à celle du coucher lors du solstice d'été. La croix horizontale ainsi obtenue est constituée par les diagonales d'un rectangle, qui figure l'étendue de l'univers terrestre ; elle est différente de la croix formée par les directions nord-sud et est-ouest, qui correspondent aux médianes de ce même rectangle. Mais elle n'en joue pas moins un rôle analogue, et il est facile de concilier les deux symbolismes, car si les quatre points des levers et couchers solsticiaux coïncident avec les quatre sommets du quadrilatère cosmique, les directions cardinales, en tant que médianes, représentent l'extension du rectangle dans les deux dimensions du plan, et peuvent, au même titre que les diagonales, être regardées comme les indices caractéristiques de la manifestation d'un degré de l'existence universelle (2).

(1) Cf. « Les Principes et leurs manifestations chez les Mayas et les Incas », in *Et. Trad.* nos 417 et 418.

(2) Ce rectangle était lui-même figuré par la grand'place du village, dont le centre, où les Indiens avaient coutume de planter un arbre, était considéré comme le cœur ou le nombril du pays.

L'univers total est schématisé par trois quadrilatères super-

Le Paradis terrestre, ce Centre du Monde, revêt lui-même diverses formes dans les traditions d'Amérique centrale. Pour les Chortis, c'est Tamoanchan, « Terre de l'Epervier-Serpent », dont l'hymne à Centeotl, rapporté par Sahagun, parle en ces termes : « le dieu du maïs est né à Tamoanchan, le lieu où il y a des fleurs, le lieu où il y a de l'eau et de l'humidité. » Pour les Quichés, c'est Paxil et Cayala, « où il y avait abondance d'aliments savoureux ». Pour les Toltèques, c'est Tula (ou Tulan, ou Tollan), qui signifie également « le Lieu de l'Abondance », ou, selon la figuration hiéroglyphique, le « Lieu des Roseaux ». Pour les Aztèques enfin, c'est Aztlan, qui veut dire : « Le Lieu de l'Aube », ou encore, d'après son idéogramme, « Le Site des Hérons blancs » (3).

posés, dont l'un correspond aux enfers, l'autre à la terre, le troisième aux cieux. Selon le Popol Vuh : « Ils [les dieux] parfirent la mesure de tous les angles du ciel, de la terre, la quadrangulation... La mesure des lignes, dans le ciel, sur la terre. »

Outre, cette croix de caractère solaire, il existe, dans le symbolisme des Chortis, une croix stellaire très remarquable. C'est celle que dessinent dans le ciel, à certaines périodes, la Voie lactée et le « chemin du Soleil », c'est-à-dire l'écliptique, ou le zodiaque, lesquels se coupent, sous un angle de 70° environ, entre Taureau et Gémeaux d'une part, entre Scorpion et Sagittaire d'autre part. Les Chortis représentent cette croix par une sorte de swastika dont les branches sont recourbées, et figurent deux serpents bicéphales, axés sur les quatre points cardinaux.

(3) Dans le Popol Vuh, au cours de l'histoire des migrations quiché, les trois fils aînés des chefs décident, à la mort de ces derniers et sur leur conseil, de partir pour l'Orient. « Nous allons, disent-ils, là où le soleil se lève ; c'est de là que viennent nos pères. » Et le texte ajoute : « Certainement, ils passèrent la mer, là-bas, au loin, à l'Orient, en allant recevoir leurs pouvoirs. Voici le nom du chef du pays où ils arrivèrent : le Gouverneur des Orientaux. Puis ils parvinrent devant le chef Nacxit, nom du grand chef... Voici qu'il leur conféra les insignes du pouvoir, tous leurs attributs... [Suit la liste des objets qu'ils rapportèrent] après avoir été de l'autre côté de la mer, pour recevoir l'écriture du Lieu de l'Abondance. » Or, ce « Lieu de l'Abondance », c'est Tulan, et Nacxit, chef du Royaume, semble bien être, soit le Roi du Monde, soit l'un de ses représentants. Nacxit offre un caractère nettement « solaire », et il paraît en outre avoir un rapport avec Quetzalcoatl-Kukulcan. Un chant nahuatl sur « Tolan » l'associe en effet à cette cité fabuleuse et l'appelle Nacxit Topiltzin. Sahagun parle également d'un lieu nommé Xocotitlan, « lieu





Il suffit de mentionner certaines des figurations symboliques de l'Axe du Monde, telles que la pyramide, au sommet de laquelle s'élève le temple, le tumulus funéraire, la stèle sous toutes ses formes, l'échelle (4), la corde (5) ; il faut par contre s'attacher plus spécialement aux emblèmes de l'arbre et du mât, car ils jouent un rôle considérable dans les civilisations méso-américaines.

L'Arbre de Vie intervient, en tant que canal de l'Essence divine, dans les diverses manifestations des Principes célestes. Certaines gravures montrent le dieu Ahpu émergeant de l'Arbre sacré, ou encore, sculptant sa propre image dans cet Arbre (6). On le voit aussi dresser un poteau fourchu, qui n'est autre que le pilier du monde. Camé, le prince des Enfers, détruit ce dernier, mais il est ensuite réparé par Hunhapu, le dieu du soleil et du maïs, qui s'affirme comme un restaurateur spirituel (7).

abondant en fruits », qui est sans doute identique à Tulan. On se souviendra ici que les Incas avaient eux-mêmes reçus leur pouvoir du « Soleil » dans l'île Titicaca. Nacxit avait déjà donné, semble-t-il, aux ancêtres des Quichés, un objet mystérieux, sorte de paquet sans couture visible, appelé *tlaquimilli* par les Mexicains, qui était à l'origine d'une influence spirituelle, la « Force enveloppée » (*Pizom Gagal*). M. Raynaud traduit Nacxit par « Pierreries-Gemmes », et pense que le contenu du paquet aurait pu être une pierre oraculaire.

En outre, le centre du monde est naturellement symbolisé par le temple ,au-dessus duquel luit le soleil zénithal, et en particulier par l'autel ; chez les Chortis, un trou creusé au pied de ce dernier, et destiné à recevoir le sang des sacrifices et le *boronte* (boisson sacrée), représente le nombril de la terre.

Par ailleurs, la forêt est assimilée au temple, en tant qu'elle est également propriété divine. Tout bois est sacré. Les objets du culte hors d'usage sont dispersés dans la forêt.

(4) « Le Deux Eb, dit le Chilam Balam de Chumayel, [Dieu] fit la première échelle pour descendre au milieu du ciel et au milieu de l'eau. »

(5) Selon le même texte « des ceintures, des cordes descendront du ciel le jour où les dieux en descendront. »

(6) La sculpture des statues en bois est soumise à un ensemble de rites et de pratiques qui témoignent de son caractère d'art sacré.

(7) Rappelons (voir « Les Principes et leurs manifestations... ») cette gravure du Chilam Balam de Chumayel, où l'on voit le Dieu solaire debout sur l'Arbre de Vie, entouré de ses douzes compagnons stellaires.

Ce qu'il y a de remarquable, dans la tradition dont le Popol Vuh est le livre sacré, c'est que le pilier cosmique est symbolisé par une série d'arbres, qui sont liés chacun à une figure divine, et qui correspondent par ailleurs à divers cycles temporels, tel que les « âges » et les phases du calendrier.

L'un de ces arbres est celui des Ahpu, ou *jicaro*, dans lequel s'incorpore la Présence divine manifestée par ces dieux, après qu'ils ont été sacrifiés par les Camé (8). Cet arbre est en relation, dans le calendrier, avec le passage du soleil au zénith et est représenté, parmi les repères de cet astre placés sur l'horizon, par une croix.

Fort important également est l'arbre sous lequel Ixquic, la déesse lunaire, faillit être sacrifiée sur l'ordre des Camé. De cet arbre, elle fit couler une sève rouge qui constitua un substitut de son sang et de son cœur, et qui n'était autre que le copal. Nous sommes ici en présence d'un symbole frappant de L'Arbre de Vie, puisque, en ce cas, la source de la Grâce ne coule pas au pied de l'arbre, elle jaillit de son tronc même. Il est en outre remarquable que cette source soit assimilée, d'une part au sang, d'autre part à cette résine dont, selon le Chilam Balam de Chumayel, « L'odeur est attirée vers le milieu du ciel » (9).

Enfin, dans le mythe des Jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué interviennent deux autres arbres. Le premier est l'arbre *Canté*, « l'arbre jaune », qui sert à

(8) Les fruits du *jicaro*, les *guacales*, en lesquels se métamorphosèrent les têtes des Ahpu, servent à fabriquer de mulples objets de culte, notamment les récipients placés sur la table sacrée et un hochet rituel.

On peut remarquer que, les sept Ahpu étant des manifestations des sept dieux solaires, les *guacales* sur le *jicaro* correspondent à sept soleils sur l'Arbre de Vie.

(9) « La sève rouge de l'arbre sortit et coula dans la coupe... La sève coula en échange du sang... semblable à du sang, elle apparut, brillante, rougeâtre... » Le rapport entre le copal et la lune est exprimé par leur racine commune en chorti : *Uh*. Les dieux de la pluie sont symbolisés, sur la table sacrée, soit par des *guacales* contenant de l'eau vierge, soit par des figurines de copal.

Les olmèques, « les gens du caoutchouc », avaient pour emblème un arbre de vie, probablement évoqué par l'hévéa dont ils tiraient la gomme.





donner de l'ombrage au cacaoyer. Sur cet « arbre jaune », « beaucoup d'oiseaux chantaient, mais aucun ne tombait à terre. ». Les Jumeaux, qui avaient atteint ces oiseaux à l'aide de leur sarbacane, envoyèrent leurs cousins, Hun Batz et Hun Chouen, les chercher. Mais l'arbre ayant démesurément grandi, ceux-ci éprouvèrent des difficultés pour en descendre, et furent à cette occasion changés en singes. Cet arbre est mis en rapport avec le solstice d'été.

Le second de ces arbres est celui sur lequel les Jumeaux, tandis qu'ils travaillaient au champ de maïs familial, postèrent l'oiseau Ixmucur, afin qu'ils les prévînt de l'arrivée de leur grand'mère Ixmucané. Cet arbre est lié au second passage du soleil au zénith, soleil qui est alors symbolisé par l'oiseau perché à la cime.

Quant au solstice d'hiver, il correspond à la *ceiba* (10), laquelle, néanmoins, est regardée, d'une manière plus générale, comme le symbole essentiel, et donc central, de l'Arbre de Vie, et comme la synthèse de tous les autres.

La *ceiba* est considérée comme un arbre à la fois fécondateur et fécondé. Toute vie est censée descendre des branches de l'arbre cosmique, tout comme en est descendue la substance divine génératrice des Jumeaux. Par ailleurs, sur les figurations des codex, cet arbre affecte souvent, dans sa partie inférieure, la silhouette d'une femme enceinte, d'une part parce qu'il a engendré l'univers, d'autre part parce qu'il a également donné naissance aux manifestations de la Divinité ; de là vient la relation étroite qui le lie à Ixquic. Il revêt donc une forme à la fois céleste et terrestre, en tant, précisément, qu'il symbolise l'union du Ciel et de la Terre (11).

(10) Sorte de fromager. C'est en général une *ceiba* que les Indiens plantaient au centre de la place du village. Elle était identique à l'arbre *yakché* des Mayas. Voici ce qu'en dit Nuñez de la Vega : « La Seiba est un arbre qu'ils ont sur toutes les places de leurs villages, face à la maison du Cabildo, et sous elle, ils font les élections de leurs Alcades, et ils la fumigent avec des braseros, et tiennent pour assuré que leur lignage provient des racines de cette Seiba ».

(11) Sur l'aspect plus particulièrement « terrestre » de la *ceiba*, ce passage du Chilam Balam de Chumayel est significatif : « La grande Mère Ceiba s'assit toute droite et leva son

Il existe, dans les manuscrits mexicains, une représentation de la *ceiba*, tout-à-fait remarquable. L'arbre est planté dans un vase, qui figure sans doute le « récipient » de l'Essence divine ; il a la forme d'un T ; le tronc porte des épines, et montre l'enflure caractéristique de sa base. A l'extrémité de chacune des deux branches horizontales, il y a trois fleurs, affectées chacune du signe *kin* (soleil). Au sommet de l'arbre, se tient un oiseau de proie, qui est l'emblème du Dieu du soleil ; les six fleurs et l'oiseau sont les images à la fois du Dieu Sept et des sept Ahpu (12).

En raison du rôle exceptionnel que joue le maïs dans les traditions d'Amérique, et du symbolisme très complexe dont il est le centre, sa tige est naturellement assimilée à l'Arbre de Vie. Cette plante sacrée, outre sa fonction d'aliment céleste, est en effet liée d'une manière étroite aux mythes de caractère solaire, et notamment à celui des Jumeaux, Hunahpu et Ixbalamqué. Lorsque ceux-ci partent pour Xibalba, ils laissent à leur grand'mère des plants de maïs qui sont identifiés à leur propre réalité, et sont ainsi nécessairement analogues à l'Arbre de Vie : « Voici que nous laissons le signe de notre Parole. Chacun de nous plante ici une canne [de maïs] ; nous les plantons au milieu de la maison [qui est l'image du Centre du Monde]. Si elles sèchent, ce sera le signe de notre mort. « Ils sont morts » direz-vous si elles sèchent. Si elles donnent des pousses, vous direz :

faîte, demandant des feuilles éternelles ; avec ses branches et ses racines, elle appelait son Seigneur. »

(12) Cet oiseau est peut-être aussi le quetzal. On peut lire dans le Chilam Balam : « Alors le *Kub* (quetzal), le *Yakum* (oiseau vert) seront dans les branches de l'arbre *Kaxté*, ou de l'arbre *Hoben* ». Ces deux arbres n'ont pas été identifiés. Par contre, signalons que le cacaoyer offre également, quoique à un niveau secondaire, les caractéristiques d'un arbre sacré, en tant surtout que son fruit sert à la préparation des boissons rituelles, telles que le *chilate* et le *boronte*.

A propos de l'Arbre de Vie, on peut encore citer ce texte curieux de Avendaño Y Loyola, relatif à une colonne de pierre à usage religieux : « On appelle ladite colonne... yax cheel cab, qui veut dire en leur langage le premier arbre du monde, et, dans leurs chants anciens... ils donnent à entendre qu'ils lui rendent un culte parce qu'il a été l'arbre dont notre premier père Adam, lequel, en leur langue, se nomme X Anom, a mangé le fruit ».





« Ils vivent »... Ils les plantèrent, non dans les montagnes, ni dans une terre verdoyante, mais dans une terre sèche, au milieu de la maison » (13).

Quant au mât, sa signification est semblable à celle de l'arbre, avec cette différence que, si le second est un produit de la nature, le premier est érigé par la main de l'homme, et sert à divers usages rituels.

Le symbolisme du mât doit être rattaché à celui des nombreux types de poteaux sacrés, tel que celui que dresse Ahpu et que restaure Hunahpu, mais il revêt, dans toute l'Amérique centrale, l'aspect très remarquable du Mât de Voltige, ou *Palo volador*, lequel servait, et sert encore dans certaines contrées, à la pratique d'un jeu — ou d'un rite — dont nous aurons l'occasion de parler ultérieurement.

Chez les Quichés, ce jeu rituel est relié à un épisode du Popol Vuh, celui des Quatre cents Jeunes Gens. Ces derniers vont quérir dans la forêt l'arbre qui tiendra lieu de pilier central de leur maison. Puis ils transportent l'énorme tronc. Survient alors le géant Zipacna, qui leur demande à quoi est destiné l'arbre qui leur donne tant de peine. « Ce sera, répondent-ils, la poutre-maîtresse de notre maison ». Zipacna se charge de porter à lui seul le poteau, qui sera par la suite planté dans un trou profond.

Or, des scènes similaires se reproduisent lors de la préparation du mât de voltige. Lorsque les experts désignés à cet effet ont repéré, dans la montagne sacrée, l'arbre le plus apte à servir de symbole à l'Axe du Monde, lorsque le prêtre a indiqué la date la plus favorable pour sa coupe (14), et qu'il a fait

(13) Le mot *ishin* signifie à la fois « centre » et « maïs ». Les Mexicains appellent le Centre du Monde *Nepantla*, et ce mot est traduit pictographiquement par une tige de maïs germant au centre de la terre. Le nom de Quetzalcoatl, Ce Acatl (« Un Roseau ») l'identifie à un principe semblable à celui que symbolisent ces « Cannes vives en Terre plane, Centre de la Maison », devant lesquelles Ixmucané brûlait du copal.

Notons par ailleurs que, selon R. Girard, les Chortis fabriquent, à l'aide de tiges de maïs, des croix qui représentent les Jumeaux, et qu'ils plantent au centre de leurs champs pour les protéger.

(14) Cette date correspond sensiblement à celle du second passage du soleil au zénith, au mois d'août, combinée avec celle d'une phase de pleine lune.

une offrande propiatoire et récité les oraisons prescrites, l'arbre est abattu selon des rites bien déterminés, avec encensements et musique. Puis il est dépouillé de ses branches et de son écorce, lesquelles sont dispersées dans la forêt. Il reste alors sur place pour y sécher. Par la suite, le transport, effectué avec beaucoup de précautions, est encore l'occasion de rites, de prières et d'offrandes ; il a lieu au mois d'octobre. Le mât demeure alors étendu sur la place du village, devant l'église. Il est dressé au mois de novembre, après que le trou creusé en terre eut été purifié à l'aide de copal. L'opération est menée très rapidement, tandis que des acteurs miment certaines scènes du Popol Vuh. Il reste ainsi, debout au centre de la place, jusqu'à l'époque du solstice d'hiver; il est alors muni d'un appareil giratoire au moyen duquel est exécutée la danse des *voladores*, sur laquelle nous reviendrons par la suite. Le mât est à nouveau dépouillé, puis, en janvier, il est tranché à la base ; il doit tomber d'un coup ; il est coupé en tronçons qui sont remis aux notables, mais ne peuvent être utilisés que comme piliers de maisons (15).

***

L'univers, en raison de sa forme quadrangulaire, est représenté comme soutenu par quatre colonnes, et surtout par quatre arbres, qui sont des particularisations du pilier cosmique ou de l'Arbre central. Il est difficile de dire si c'est aux points des levers et couchers solsticiaux, ou si c'est aux points cardinaux que ces *ceibas* sont situées. En tant que substituts de l'Arbre de Vie, elles sont regardées comme ayant fourni, à l'origine du monde, une nourriture d'immortalité.

Le livre de Chilam Balam de Chumayel, quant à lui, semble se référer aux points cardinaux. Il donne, par exemple, les précisions suivantes en ce qui concerne l'est, et la couleur rouge : « Le silex est la pierre du rouge Muzencab (porteur du ciel qui était aussi un dieu-abeille), la *ceiba* rouge, l'arbre du dragon qui se tient à l'est. L'arbre rond et rouge est leur arbre. Le sapotillier rouge, la plante grimpante rouge... Leurs dindons sont rougeâtres. Leur maïs grillé est rouge ». Il en est ainsi pour les quatre points cardinaux, et sur chaque arbre se tient un oiseau de la même couleur. L'association des couleurs et des points cardinaux jouait un grand rôle chez les Mayas. L'est était rouge, le nord, blanc, l'ouest, noir, le sud, jaune. La couleur verte était attribuée au centre, de sorte que l'arbre central était vert (16). De multiples aspects de la religion et du calendrier étaient en relation avec l'une des directions de l'espace, donc avec une couleur (17).

(15) Au moment du Carême, à l'équinoxe de printemps, un autre mât de voltige est érigé, non pas sur la place, mais dans la forêt.

Ce symbole du poteau figure également, sans appareil giratoire, dans les anciennes traditions aztèque et maya. Selon Sahagun, à Mexico, on plantait un poteau de vingt-cinq brasses, le *xocotl*, au milieu de la cour du temple. Ce mât était ensuite descendu très lentement vers la terre, comme le soleil descend après son passage au zénith. De même, au dire de Cogolludo, les Mayas « avaient un mât... Ils le dépouillaient et le précipitaient sur le sol » lors du cérémonial de clôture de l'année. Le Chilam Balam, quant à lui, déclare : « Le signe de Hunab Ku, Unique Déité du Ciel, sera manifesté par le *Uaom Ché*, « Pièce de Bois dressée », qui se montrera au monde à la pointe de l'aube ». A propos de ce *Uaom Ché*, Landa parle de « la vertu d'un poteau qu'en leur langue on nommé *Uahomché*, ce qui veut dire mât dressé de grande vertu contre les démons ».

(16) Voici un autre passage de ce texte relatif au même thème considéré, semble-t-il, dans la perspective de la fin des temps : « Chac Imix Che, la ceiba rouge, colonne du ciel, signe de l'aube du monde, arbre de Bacab, où se posera Kan Xib Yuyum, Loriot-jaune-mâle, se lèvera. Sac Imix Che, Ceiba blanche, se lèvera aussi, au nord ; là se posera Zac Chic, Imitateur-blanc, Zenzontle ; support du ciel et signe de l'anéantissement sera la ceiba blanche. Ek Imix Chec, Ceiba-noire, se lèvera aussi, au couchant du pays plat ; signe de l'anéantissement sera la ceiba noire; là se posera Ek Tan Picdzoy, Oiseau-à-la-poitrine-noire. Kan Imix Che, Ceiba-jaune, se lèvera aussi, au sud du pays plat, comme signe de l'anéantissement ; là se posera Kan Tan Picdzoy, Oiseau-à-la-poitrine-jaune, Kan Xib Yuyum, Loriot-jaune-mâle, Ah Kan Oyal Mut, Oiseau-vaincu-jaune. Yaax Imixche, Ceiba-verte, se lèvera aussi, au centre de la province, comme signal et mémoire de l'anéantissement ».

(17) Les Mayas, comme les Mexicains, pensaient que le monde reposait sur le dos d'un alligator flottant sur un grand étang. D'aucuns émettent l'opinion qu'il y avait quatre crocodiles, un à chaque point cardinal.

Mais les Porteurs des quatre coins du ciel sont encore envisagés, non seulement comme des arbres, mais aussi comme des êtres, les Bacab. Ainsi, le Bacab rouge se trouve à l'est, le blanc au nord, le noir à l'ouest ,le jaune au sud. Dans le Popol Vuh, ce sont les quatre géants, Gukup Cakix, Chimalmat, Zipacna et Caprakan, vaincus par Hunahpu, qui deviennent, tel Atlas, les quatre soutiens du monde. Les Chortis appellent les Porteurs les « têtes de la terre », ce qui les assimile peut-être à des montagnes symboliques, et le Chilam Balam de Chumayel qualifie les Bacab de « Volontés de la Terre ». Par ailleurs, dans le Popol Vuh, les quatre personnages de Xibalba chargés de sacrifier Ixquic, les *Tukur,* sont « convertis » par elle, et deviennent ses serviteurs. Ce sont là également des figures des Porteurs du monde, dont Ixquic, en rapport étroit avec L'Arbre de Vie, est alors le centre.

En fait, les Bacab, parce qu'ils représentent le point de vue terrestre, ne sont que les « supports » des quatre Régents, qui, eux correspondent au point de vue céleste. C'est pourquoi il est dit que les Bacab furent créés par Chac, le Dieu central (18), dont les quatre manifestations, les quatre Chac, sont identiques aux Régents. Et l'on comprend, dès lors, cette parole du Chilam Balam : « Les Bacab se levèrent et appelèrent leurs Seigneurs » (19).

(18) *Bak* contient l'idée de porter, de soutenir. Des Bacab, Landa rapporte que c'étaient « quatre frères que Dieu mit, quand il créa le monde ,aux quatre secteurs de celui-ci, pour soutenir le ciel, afin qu'il ne tombât pas. On dit aussi qu'ils s'échappèrent quand le monde fut détruit par le déluge ».

(19) Selon M. Girard, les Chortis figurent, de nos jours encore, les Régents en tant que soleils cosmiques, par quatre cierges disposés aux quatre coins de l'autel. Ce sont là les Can Sib, les bougies allumées aux quatre angles du ciel dont parle Le Chilam Balam de Chumayel. Les cierges correspondent aux bornes du monde, c'est-à-dire aux Porteurs, et leurs flammes aux quatre Soleils, c'est-à-dire aux Régents.

A chaque coin du « temple agraire » de Copan, se trouve une statue de Chac ; or, ce temple symbolise le cosmos, et les sommets de ses angles sont dirigés vers les points des levers et couchers solsticiaux. Il existe des orientations différentes des temples maya, mais toutes sont déterminées par l'une des positions du soleil levant ou couchant. Quant aux temples ronds, ils ont quatre portes aux points cardinaux.





Selon le Popol Vuh, les quatre Régents ne sont autres qu'Ixmucané (nord, couleur blanche des cheveux), Camé (ouest, couleur noire des enfers), Hun Batz - Hun Chouen (sud, couleur jaune de l'arbre *Canté*), et Hunhapu (est, couleur rouge ou rose de l'aurore).

Pour les Mayas, ce sont Imix, Cimi, Chouen et Cib ; pour les Quichés, Imox, Camé, Batz et Ajmak. On voit que, pour ces trois peuplades, seul, le nom du dernier Régent diffère réellement. Pour les Aztèques, ce sont Cipactli, Miquiztli, Ozomatli et Cozcaquauhtli (20). Les Chortis les nomment simplement « premier Régent » ou *Mayor,* « deuxième Régent », « troisième Régent », et « quatrième Régent ». Remarquons que les quatre premiers hommes du Popol Vuh, Balam Quitzé, Balam Acap, Majucutaj et Iqui Balam, lorsqu'ils examinent les quatre coins et les quatre angles, dans le ciel, sur la terre », s'égalent plus au moins aux Régents (21).

Parmi les symboles proprement terrestres de la division quadripartite de l'univers, on peut citer, en raison de leur importance, celui des quatre vents, et celui des quatre chemins.

Au sujet des quatre vents, voici ce que dit Sahagun : « Le premier vent vient de l'est, où se trouve le paradis terrestre ; c'est pourquoi il est un vent bon. Le second vent vient du nord, où, dit-on, se trouve l'enfer, et on l'appelle *mictlampa ehecatl,* qui signifie « vent de la direction de l'enfer ». Ce vent est furieux ; c'est pourquoi on le craint beaucoup. Le

(20) Le couple divin Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl eut quatre enfants que l'on nomme parfois tous quatre Tezcatlipoca. Ce sont : le Tezcatlipoca bleu, appelé aussi ,soit Huitzilopochtli, soit Tlaloc, qui est associé au sud, ou à l'ouest ; le Tezcatlipoca rouge, appelé encore Xipe Totec, ou Toniatuh, associé à l'est ; le Tezcatlipoca blanc, également nommé Quetzalcoatl, en relation avec l'ouest ; et Tezcatlipoca lui-même, qui est noir, et lié au nord. Chez les Mayas, Itzamna est quelquefois, lui-aussi, envisagé sous un aspect quadruple, en rapport avec les quatre directions et les quatre couleurs.

(21) On peut noter que les Régents, comme les Porteurs, comprennent trois personnages masculins et un féminin. Ixmucané est la « Grand'Mère », Camé, ce sont les sept Camé (dieu des enfers) unifiés. Batz est la contraction de Hun Batz et Hun Chouen, tandis que Hunahpu représente les Jumeaux ou leurs diverses personnifications dans le monde.

troisième vent vient de l'ouest où habitent les Cihuapipiltin, et le quatrième vent vient du sud : il est aussi furieux que celui du nord ». Il semble donc qu'il y ait « communication » entre le nord et le sud, directions défavorables, et l'est et l'ouest, directions favorables. Toutefois, ceci n'est pas très clair, car c'est l'ouest, et non le nord, que régit Camé, le prince des Enfers (22).

Quant aux quatre chemins, ils partagent le rectangle, ou, selon une autre forme symbolique, le losange du monde en quatre secteurs. Quatre gardiens surveillent, sous la forme de jaguars, ces quatre routes, et des veilleurs analogues sont censés protéger les quatre voies d'accès au village, et les quatre coins du champs de maïs. Ces « jaguars » (*balam*) ne sont autres que des délégués ou des substituts des Régents, et ils sont chargés d'écarter du monde, du village, du champ, les influences pernicieuses qui tenteraient de s'y manifester (23).

Dans le Popol Vuh, le symbolisme du carrefour apparaît surtout à Xibalba, où il joue un rôle particulièrement « crucial ». Les Ahpu parviennent à ce point d'où partent quatre chemins. Le premier est rouge, le second, noir, le troisième est blanc, le quatrième est jaune. Ils ne savent lequel emprunter. « Celui du Chemin Noir dit : « Prenez-moi, je suis le chemin-chef [ou le Chemin du Seigneur]. » C'est ainsi qu'ils suivirent le chemin de Xibalba, et furent vaincus. Quand Hunapu et Ixbalamqué arrivèrent au même endroit, « ils connaissaient les chemins de Xibalba ; le chemin noir, le chemin blanc, le chemin rouge, le chemin vert » (24). Il ne s'engagèrent donc

(22) D'ailleurs, A. Barrera Vàsquez et S. Rendón (« El Libro de Los Libros de Chilam Balam ») affirment que « le nord et le couchant sont des régions d'où viennent des maux. Des deux soufflent des vents qui rendent malade ; le *xaman caan*, vent du nord, et le *chikin ik*, vent du couchant, sont redoutés parce qu'ils produisent des maladies. »

(23) Les quatre routes qui menaient au Cuzco, et aussi celles qui conduisaient à Tenochtitlan, ou à Xochicalco, procédaient du même symbolisme, puisque ces cités étaient regardées, chacune dans sa sphère, comme le centre du monde.

(24) Le vert est ici substitué au jaune. Selon les Chortis, il existe une certaine équivalence entre le blanc et le rouge (couleurs de la lumière et du soleil levant) d'une part, et entre le noir et le vert d'autre part, ce qui permet de passer de la division quadripartite de l'espace et du temps à leur division bipartite.





dans le chemin noir qu'après s'être enquis des noms des chefs de Xibalba, et s'être ainsi assuré une emprise sur eux.

En vertu de la cohésion inhérente à tout ensemble symbolique, aux quatre secteurs de l'espace que déterminent les quatre directions, correspondent, dans le domaine temporel, des divisions cycliques analogues, réparties à divers niveaux.

Notons en premier lieu que chacun des quatre Ages de l'humanité, à quelque degré qu'on l'envisage, est présidé par l'un des Régents de l'espace. En effet, Ixmucané est le Régent du premier âge, Camé, celui du second (25), Batz-Chouen, celui du troisième, et Hunhapu, celui du quatrième. Aux quatre Ages sont donc attribuées les quatre couleurs symboliques attachées aux Régents.

Par ailleurs, l'année, ou *tun*, qui représente dans son ordre un raccourci de cycles beaucoup plus vastes, est elle-même tour à tour soumise à l'influence de ces quatre Régents. La répartition de l'année entre les diverses régences se fait selon des règles assez complexes. Le premier Régent (Ixmucané, ou Imix, blanc) préside à la période qui suit le solstice d'hiver; le deuxième Régent (Camé, ou Cimi, noir), à l'époque qui succède au premier passage du soleil au zénith ; le troisième Régent (Batz-Chouen, jaune), à celle qu'inaugure le solstice d'été ; puis, le premier Régent reparaît lors du second passage du soleil du zénith. Enfin, le quatrième Régent (Hunhapu, Ajmak, Cib, rouge) gouverne la période automnale. Quant aux cinq jours néfastes, (*uayeb*), ou « jours sans noms », qui coïncident avec le solstice d'hiver, et représentent la différence entre le *haab* de 365 jours et le *tun* de

(25) « Le Régent noir fut élevé sur sa natte et assis sur son trône » dit le Chilam Balam de Chumayel.

Pour marquer la régence de Camé, les Mayas dressaient un poteau appelé *Yaxek* (« vert-noir »), coiffé d'un crâne.

M. Raymond note que, dans la *Misa Milrepa*, messe « païenne » avec additions chrétiennes que célèbrent les Mayas actuels, le Pauah-tun, « pierre dressée, menhir » de l'ouest, symbole du Régent qui est assez étrangement identifié à Saint-Jacques, est appelé « le Noir ».

360 jours, ils ne sont placés sous la protection de personne, parce qu'ils marquent la discontinuité, figure du retour à l'indistinction primordiale et de la rénovation générale, qui s'insère entre deux cycles consécutifs, en dépit de l'apparente continuité de ces derniers.

Semblable à ces cinq jours néfastes est l'intervalle nocturne qui sépare la fin du cycle de cinquante-deux ans, et le début, qu'annoncent les Pléïades, du cycle à venir. C'est au cours de cette nuit que naquirent le nouveau Soleil et la nouvelle Lune, Hunahpu et Ixbalamqué, et le Feu nouveau symbolise également le bûcher de Xibalba, qui leur permit de monter au ciel pour illuminer ces astres. Aussi n'y-a-t-il pas lieu de s'étonner si le cycle de cinquante-deux ans est lui-même divisé en quatre périodes, qui sont en relation avec les quatre secteurs de l'espace, et les quatre soleils ou âges de l'humanité (26).

(26) En outre, on peut rappeler ici ce que dit Sahagun du rapport établi chez les Aztèques entre les quatre « Porteurs de l'année » et les quatre directions cardinales : A *Acatl* correspond l'est, à *Tecpatl*, le nord, à *Calli*, l'ouest, et à *Tochtli*, le sud ; chaque année est donc également liée à l'un des secteurs de l'espace et il en est de même de chacun des groupes de cinq jours constituant le mois de vingt jours.

A propos des Mayas, voici ce que relate Landa : « La première des lettres dominicales est *Kan ;* durant l'année que régissait cette lettre, l'augure était le Bacab que, par d'autres noms, ils appellent Hobnil, Kanalbacab, Kanpauahtun, Kanxibchac ; ils plaçaient son signal dans la région du midi. La seconde lettre est *Muluc* : son signe était à l'orient ; au cours de son année, était augure le Bacab qu'ils nomment Canzienal, Chacalbacab, Chacpauahtun, Chacxibchac. La troisième lettre est *Ix* ; pendant son année, était augure le Bacab qu'ils appellent Zaczini, Zacalbacab, Zacpauahtun, Zacxibchac ; son signal était situé au nord. La quatrième lettre est *Cauac* ; lors de son année, était augure le Bacab qu'ils nomment Hozanec, Ekelbacab, Ekpauahtun, Ekxibchac ; son signal se trouvait du côté du ponant ».

De même que, au cours de certains rites, le prêtre chorti jette aux quatre coins du temple du maïs symboliquement destiné aux quatre animaux qui découvrirent cette céréale, le chat sauvage, le raton laveur, la caille et le perroquet, de même, au dire de Diego Durân, « les Mexicains aussi observaient cette tradition ; ils accomplissaient le rite du lancement du maïs aux quatre divisions que comportait leur année. » Actuellement, le *balché*, boisson rituelle tirée d'un arbre du même nom, est utilisé pour asperger la terre selon les quatre points cardinaux.





On comprendra que des Indiens tels que les Chortis, pour qui les mythes sont encore des réalités, vivent, comme faisaient autrefois les Toltèques ou les Mayas, dans un temps et dans un espace sacrés, qui les rendent à peu près inaccessibles à la civilisation occidentale.

Jean-Louis GRISON.

---

# DE QUELQUES ERREURS RELATIVES A LA DOCTRINE TRADITIONNELLE DES CYCLES COSMIQUES

J'ai déjà eu l'occasion de signaler (*E.T.* n° 411) quelques-unes des erreurs que l'on rencontre habituellement à propos de la doctrine des cycles, erreurs venant de ce que la plupart des auteurs qui ont écrit sur ce sujet ne le connaissaient que très superficiellement, ou très partiellement.

Depuis lors, la confusion n'a fait que croître en ce domaine, comme le montre l'article ci-après intitulé : « *Les Enfants-fleurs du Verseau* ». A propos des « hippies », l'auteur écrit ceci : « On ne fait plus de politique, mais on fabrique une religion nouvelle, la religion du *"tout est permis"*. On va rechercher au fond de la Gnose et de la Kabbale toute une eschatologie astrologique qui fait entrer l'Humanité dans l'ère du Verseau. Ce qu'on ne dit pas, c'est que, pour les cabalistes, l'Ere du Verseau est celle du "Prince de ce Monde".. Certains, parmi les hippies, se comparent aux premiers chrétiens qui renversèrent le monde païen pour construire un monde nouveau, placé sous le signe du Poisson. Les *"hippies"* disent qu'ils sont le *"peuple nouveau"* de l'ère d'Aquarius, du Verseau. » (1)

On voit, par ces quelques lignes, que l'annonce de l'Ere du Verseau a fini par troubler pas mal de jeunes cervelles; il est donc urgent de revenir sur ce sujet afin de dissiper, s'il est possible, quelques-unes des erreurs les plus répandues et les plus tenaces en ce domaine si mal connu de la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques.

Voyons tout d'abord cette "Ere du Verseau" dont

(1) *Spectacle du Monde*, n° 91, p. 86.





Paul le Cour s'était fait le prophète, et que ses disciples inattendus, les *"hippies"*, considèrent comme le temps du "tout est permis". Il est certes bien vrai que l'Ere des Poissons touche à sa fin, et que le point vernal approche du signe du Verseau, ce qui implique un changement graduel de perspective spirituelle pour l'humanité. Seulement il faut ajouter ceci, que les "enfants du Verseau" oublient, ou ignorent :

1°) Il est dit, dans l'Evangile, que la prochaine "Fin des Temps" sera immédiatement précédée par l'avènement de l'Antéchrist : « Mais auparavant, il faut que vienne le Fils de perdition. » C'est même pour cette raison que les cabalistes identifient l'Ere du Verseau avec le règne du "Prince de ce Monde"; règne éphémère d'ailleurs puisque, selon l'Apocalypse, il ne durera que quarante-deux mois (et non pas mille ans comme l'annonçaient, en leur temps, les dirigeants nationaux-socialistes). Quoiqu'il en soit, l'Ere du Verseau, vers laquelle nous précipite le tourbillon de la vie moderne, sera bientôt là, puisque quelques décennies seulement nous en séparent : est-ce pour en hâter le proche avènement que les "hippies" ont rejeté la morale chrétienne pour adopter celle du "tout est permis" ? En tout cas il faut voir là un stade avancé de cette désintégration de la civilisation moderne, dont René Guénon avait signalé les premiers indices voilà déjà plus de quarante ans, dans la *Crise du Monde Moderne*. Les pauvres "hippies" se font donc beaucoup d'illusions quand ils s'imaginent représenter l'avant-garde de l'humanité future, alors qu'en réalité ils ne sont que les produits tarés d'un monde corrompu et proche de sa ruine, parce que de plus en plus matérialiste et athée : « Quand le Christ reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? »

2°) La fin prochaine de l'Ere des Poissons ne ressemblera pas du tout à ce que l'on a pu voir dans les temps antiques. En effet, les changements précédents de signes du zodiaque, soit du Taureau au Bélier (vers 2.300 av. J.-C.), puis du Bélier aux Poissons (130 av. J.-C.), se sont effectués d'une façon insensible, sans que le passage d'un signe au suivant ait été marqué par un quelconque cataclysme. Or,



5

si l'on en croit les Livres sacrés de toutes les traditions, la prochaine « Fin des Temps », qui doit coïncider avec la fin de l'Ere des Poissons, sera bel et bien cataclysmique, car « les puissances des cieux seront ébranlées ». Et Saint Jean a pu annoncer, dans l'Apocalypse, qu'au-delà de cette « Fin des Temps », il voyait de « *nouveaux cieux et une nouvelle terre* ». On a bien lu : « de nouveaux cieux »; il s'ensuit qu'il ne sera plus question, au début du nouveau cycle, d'une quelconque "Ere du Verseau" !

Une autre erreur, autrefois très fréquente et, à l'époque, inévitable, consistait — et consiste encore pour quelques-uns — à vouloir tout expliquer ici en se basant exclusivement sur la Bible. C'est le cas, notamment, des Témoins de Jéhovah, lesquels croient toujours que Dieu a créé le monde en 4.026 av. J.-C., et que l'histoire humaine ne devant, disent-ils, durer que 6.000 ans, se terminerait en 1975, pour être suivie par le Millénium — alors qu'en réalité le Millénium annoncé par Saint Jean est loin derrière nous (il s'est terminé dramatiquement le 13 mai 1310 par le supplice des 54 Templiers brûlés vifs à Paris, pour avoir proclamé hautement leur innocence). Quant à la durée de la présente humanité, elle n'est pas de 6.000 ans, mais d'environ 65.000 ans (exactement 64.800 ans); 6.000 ans, c'est très approximativement la durée de l'Age Sombre (c'est-à-dire du quatrième et dernier Age de notre Humanité), dont le début se situe environ 4.500 ans av. J.-C.; tous ces chiffres, fournis par la doctrine traditionnelle des cycles, concordent d'ailleurs avec ceux que proposent les préhistoriens — à condition toutefois de ne pas remonter plus loin que 60.000 ans environ. Il n'en est évidemment plus de même lorsqu'on cherche à chiffrer l'âge de notre globe; si tout le monde, ou presque, s'accorde pour rejeter la date de 4.026 av. J.-C. que fournissent les généalogies bibliques, par contre les chiffres avancés, aussi bien par les savants modernes (soit 3 ou 4 milliards d'années), que par la doctrine hindoue interprétée littéralement, diffèrent grandement de ceux qui se déduisent de la doctrine traditionnelle des cycles lorsqu'elle est correctement interprétée, soit ici 453.600 ans. Nous nous trouvons ainsi devant deux problèmes bien distincts, quant aux discordances





relatives à l'ancienneté du monde, à savoir, d'une part, les évaluations des savants modernes et, d'autre part, les chiffres fabuleux des textes hindoux, fabuleux si on les compare à la durée ci-dessus de 453.600 ans. Nous allons donc examiner séparément chacun de ces deux problèmes, en commençant par le second.

Il convient, avant tout, de rappeler ici que, jusqu'à une époque toute récente, la « loi des Mystères » interdisait de divulguer aux profanes l'enseignement ésotérique réservé à l'élite. Il s'ensuit que les chiffres ci-dessus, relevés dans les textes sanscrits, sont, tels quels, inutilisables :

1°) durée du Manvantara : 4.320.000 ans,

2°) durée du Kalpa (ou « Jour de Brahma ») :
$14 \times 4.320.000$ ans $= 60.480.000$ ans

3°) durée de l'« Année de Brahma » :
$360 \times 60.480.000 = 21.772.800.000$ ans

4°) durée du *Para*, ou « Vie de Brahma » = 100 « Années de Brahma ».

En réalité, et comme René Guénon l'a montré dans son article « Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques » (*E.T.*, octobre 1938), ce qu'il faut considérer dans le tableau précédent, c'est le nombre 4.320, abstraction faite des zéros supplémentaires qui y ont été ajoutés, dans le but probable d'égarer les chercheurs plus curieux que qualifiés. Je rappellerai succinctement qu'à partir de ce nombre cyclique fondamental : 4.320, on trouve aisément :

1°) la durée de la Grande Année, soit :
$3 \times 4.320$ ans $= 12.960$ ans

2°) la durée du Manvantara :
$5 \times 12.960$ ans $= 64.800$ ans

et :

3°) la durée du Kalpa :
$2 \times 7 \times 64.800$ ans $= 2 \times 453.600$ ans $= 907.200$ ans

Telles sont donc, finalement, les durées exactes des cycles cosmiques et l'on voit que les chiffres qui nous sont donnés ainsi sont loin d'être astronomiques !

Mais ici, avant d'aller plus loin, il faut expliquer pourquoi René Guénon nous a exposé clairement ce qui était jusqu'alors demeuré obscur. La raison de ce fait nous est donnée par Saint-Yves d'Alveydre qui, dans la « Mission de l'Inde », a révélé ce qui suit :

« Depuis Irshou et depuis Çakya-Mauni, pour les hauts initiés agarthiens, l'Anneau de Lumière cosmique qui enveloppe le Symbole pyramidal de leur Association, signifiait par sa fermeture sur lui-même que la divine Providence opposait à l'Anarchie du Gouvernement général de la Terre la Loi des Mystères, la défense de livrer au-dehors des trésors de Science qui n'auraient fait que prêter au Mal une force incalculable.

« En 1877, date divinement mémorable dans ma vie, le Brahâtmah vit de ses yeux ce qui suit et, après lui, de degrés en degrés, les hauts initiés contemplèrent le même Signe.

« L'Anneau cosmique s'écarta lentement, ... Successivement, il se fractionna sous les regards du Souverain Pontife puis de ses assesseurs, ...

« Après avoir consulté les Intelligences célestes, sur le sens à accorder à ces Signes, le Suprême Collège de l'Agarttha, guidé par son vénérable Chef, y reconnut un ordre direct de Dieu annonçant l'Abrogation progressive de la Loi des Mystères... » (« Mission de l'Inde », pp. 120-121).

D'après ce texte, la Loi des Mystères aurait donc été abrogée en 1877, et, en effet, depuis cette époque, on constate que la connaissance n'a pas cessé d'augmenter, comme la Bible, de son côté, l'avait également annoncé : « Dans les Derniers Temps, la connaissance augmentera. » (1) Il s'ensuit qu'en 1938, le temps était arrivé où la doctrine traditionnelle des cycles devait

(1) Dans tout cela, il s'agirait donc, avant tout, de divulgations de connaissances traditionnelles réservées jusqu'à nos jours à des milieux particuliers, ensuite, et à un autre point de vue, du développement des sciences analytiques et expérimentales propres à la civilisation profane du monde moderne (*Note de la Rédaction*).





être dévoilée, ce que René Guénon fera en précisant, d'une part, les chiffres exacts des durées du Manvantara et du Kalpa, et, d'autre part, « qu'il n'y a pas lieu d'envisager de cycle plus grand que le Kalpa ». Mais ceci soulevait une nouvelle question : que faut-il alors entendre par : « Année de Brahma » et « Vie de Brahma », s'il n'y a pas de cycle plus grand que le Kalpa ou « Jour de Brahma » ?

Ce qu'il faut entendre par-là, symboliquement et non plus littéralement, c'est cette « chaîne des mondes », que l'on représente également par le collier de perles, ou encore le rosaire, ainsi qu'il est dit dans la Bhagavad-Gîtâ : « Sur Moi toutes choses sont enfilées comme un rang de perles sur un fil. » Dans cette image, chaque perle représente un monde, et donc un Kalpa ou cycle d'un monde, et le collier tout entier la succession logique des 360 Kalpas d'une « Année de Brahma »; succession logique et non pas chronologique parce que la condition temporelle ne s'applique proprement qu'à notre monde et non pas aux autres.

Voilà donc ce qu'il faut entendre par : « Année de Brahma »; quant à l'expression : « Vie de Brahma » (100 années de Brahma), voici comment on peut l'expliquer :

« La *chaîne des mondes* est généralement figurée sous une forme circulaire car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre, et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par-là d'une façon plus sensible encore... Dans les termes de la tradition hindoue, le passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point

où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahapralaya.* » (1)

En résumé, et compte tenu des explications qui précèdent, on peut dire que, dans le domaine strictement temporel où l'on se place d'habitude, le terme de Kalpa, ou cycle d'un monde, ne convient qu'au monde actuel, dont la durée globale sera de 907.200 ans, ladite durée comprenant d'une part les sept Manvantaras passés (y compris le nôtre, qui touche à sa fin), soit en tout 453.600 ans, et d'autre part, les sept Manvantaras futurs. Il s'ensuit de là que l'âge du monde n'est pas encore de 453.600 ans : voilà déjà une première conclusion, d'ailleurs importante, sur laquelle nous reviendrons longuement tout à l'heure.

On a vu que le cycle d'un monde pouvait être figuré par un cercle, ou une sphère (une perle par exemple), l'appellation « *Jour de Brahma* » en représente un autre symbole : le jour, en effet, correspond au déroulement d'un cycle complet. En conséquence, l'« *Année de Brahma* », dont la suite des jours peut être figurée par le collier de perles tout entier, représentera également la « *chaîne des mondes* », et le *Para, ou* « *Vie de Brahma* » (100 années de Brahma), correspondra à son tour à la répétition indéfinie du parcours de la *chaîne des mondes,* répétition indéfinie qui symbolise, comme l'a montré René Guénon, l'indéfinité même de la manifestation.

Cela dit, il nous faut revenir au premier problème évoqué tout à l'heure, à propos de l'âge du monde. Nous avons déjà montré qu'il ne fallait pas prendre au sens littéral les chiffres fabuleux que l'on rencontre à ce sujet dans les textes hindous, mais on pourrait objecter ici que les savants modernes comptent, eux aussi, en millions, et même en milliards d'années lorsqu'ils évaluent les durées des ères géologiques. En vérité, cette grave discordance entre les chiffres que fournissent respectivement, pour l'âge du monde, d'une part, la doctrine traditionnelle des cycles, soit moins de 453.600 ans, et, d'autre part, la

(1) René Guénon : « Symboles fondamentaux de la Science sacrée ». Chap. LXI : La chaîne des mondes. P. 369.





science moderne : 4 milliards d'années et plus, cette discordance soulève un problème qu'il nous faut maintenant regarder bien en face, et résoudre s'il est possible, faute de quoi toute la lumière n'aura pas été faite dans le domaine de la doctrine des cycles cosmiques.

A priori, on pourrait être tenté ici de rejeter en bloc toute la science moderne, mais cette solution simplette ne permettrait pas d'expliquer le fait de la concordance remarquable des chronologies traditionnelle et moderne, tant qu'on reste dans les limites de l'actuel Manvantara. La discordance signalée ci-dessus ne concerne, en effet, que la chronologie du début du monde, et non pas les périodes proches de nous, telles, par exemple, que les âges de la préhistoire. Comment expliquer toutes ces contradictions ? A ce sujet, on pourra déjà observer que la science moderne comporte, dans le domaine de la géologie, des lacunes et des erreurs; en particulier, l'oubli de l'existence des cataclysmes cosmiques qui séparent les Manvantaras successifs ne peut que fausser les données du problème qui se pose aux géologues, et il en est peut-être encore de même quant aux transformations provoquées par les transmutations biologiques : il s'agit là en effet de découvertes récentes, trop récentes pour qu'il en ait été tenu compte dans les calculs des durées des ères géologiques. Pareillement, l'hypothèse, fausse, de l'existence d'un soi-disant « feu central » au centre de notre globe, continue toujours à servir de base aux théories relatives à la formation de la terre et, là encore, il peut y avoir une autre cause d'erreurs. (Je rappellerai que, métaphysiquement, le centre de la terre est glacé, comme on peut le lire dans la *Divine Comédie.* Les éruptions volcaniques de laves en fusion sont des phénomènes « épidermiques » provoqués par l'échauffement, millénaire, des roches cristallines radioactives.)

Ces différentes sources d'erreurs, dont la science moderne est victime, ne permettent toutefois pas d'expliquer pourquoi les durées des ères géologiques croissent de plus en plus vite au fur et à mesure qu'on se rapproche de l'origine du monde, alors qu'au contraire la doctrine des cycles nous enseigne que la durée des Manvantaras est toujours la même,

64.800 ans, qu'il s'agisse du premier ou bien du septième, qui est le nôtre. Pour résoudre cette énigme il faut que nous demandions aux géologues comment ils s'y prennent pour évaluer la durée des ères géologiques. Voici leur réponse : « On mesure tout d'abord la radioactivité des roches que l'on veut étudier et, partant de là, on calcule, par extrapolation, l'âge de ces roches. » Telle est la méthode actuellement employée, et l'on voit immédiatement qu'elle suppose l'existence d'un temps rectiligne, alors qu'au contraire les Anciens avaient toujours considéré que le temps se déroulait cycliquement, autrement dit, comme un cercle. Or une telle différence dans la manière de concevoir le temps doit nécessairement se traduire dans les faits par des écarts plus ou moins considérables dans la chronologie des événements ou des ères géologiques. Que le temps soit considéré comme rectiligne par tous les savants modernes, et pas seulement par les géologues, nous est confirmé par le passage ci-après de la revue *Diogène* :

« En Occident, la succession des événements est conçue comme rectiligne; ils s'alignent de part et d'autre de l'un d'eux tenu pour privilégié et qui sert de repère unique pour le compte des années, que celles-ci soient antérieures ou postérieures à la donnée choisie. »

Telle est la définition du temps rectiligne, définition qu'il convient de compléter par l'importante remarque suivante : la science moderne ne concevant pas d'autre monde que le nôtre, celui qu'elle étudie, il s'ensuit que le « temps rectiligne » dont il est question ci-dessus devra toujours demeurer à l'intérieur des limites du présent Kalpa; en d'autres termes, ce que les savants appellent l'origine du monde — événement qu'ils situent dans un passé lointain, se chiffrant en milliards d'années — cette origine du monde s'identifie à celle du présent Kalpa, laquelle ne remonte, selon la doctrine des cycles, qu'à environ 453.600 ans.

La conclusion de tout ceci, c'est qu'une certaine correspondance, peut-être mathématique (puisque notre monde est soumis aux conditions « du temps,





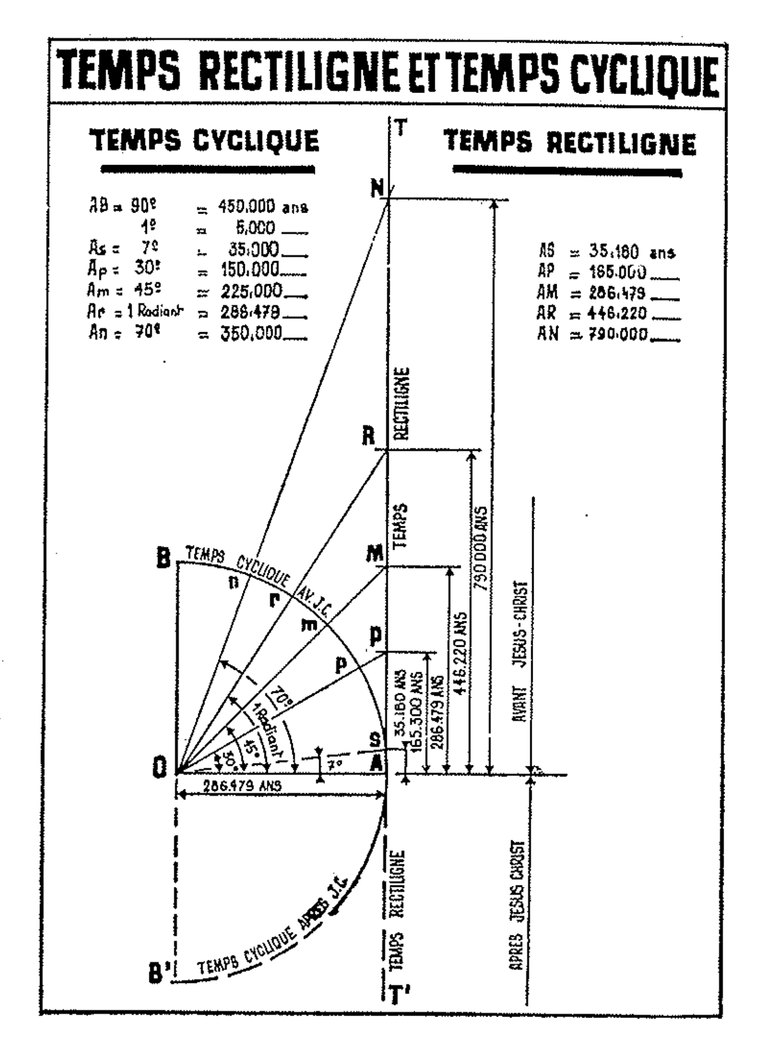
de l'espace, du nombre, de la forme et de la vie ») (1) doit exister entre le temps cyclique traditionnel et le temps rectiligne moderne. Trouver cette correspondance, tel est donc finalement le problème qui se pose à nous à propos de la discordance effarante que nous avions constatée tout à l'heure entre les durées fabuleuses des ères géologiques et la durée, relativement modeste, du Kalpa tout entier.

Cela posé, voyons maintenant comment nous pourrions découvrir cette correspondance, résoudre ce problème. Eh bien, la façon même dont celui-ci est posé nous suggère comment nous devons procéder : graphiquement. Il est tout indiqué, en effet, de porter le temps rectiligne sur une droite indéfinie que la date choisie comme point de départ des chronologies (par exemple le début de l'ère chrétienne) partagera en deux demi-droites affectées respectivement, l'une aux dates avant J.-C., et l'autre aux dates après J.-C. Quant au temps cyclique, pour lequel nous adopterons évidemment le même point de départ, il sera inscrit sur un demi-cercle, tangent à la droite des temps rectilignes, le point de tangence coïncidant avec le point de départ de la chronologie rectiligne (le choix du demi-cercle sera expliqué plus loin).

A partir des données précédentes, nous pouvons maintenant tracer le diagramme représentatif des temps rectilignes et cycliques, d'où la figure ci-après, que nous avons tracée comme suit :

| | | |
|---|---|---|
| T'T | : | droite figurative des temps rectilignes. |
| A | : | point de départ des chronologies, avant et après J.-C. |
| B'AB | : | demi-cercle figuratif du temps cyclique, tangent en A à T'T. |
| O | : | centre des temps, pour le temps cyclique. |
| OA | : | rayon du demi-cercle, perpendiculaire en A à T'T. |
| B'B | : | diamètre du demi-cercle B'AB, parallèle à T'T. |
| TA | : | temps rectiligne avant J.-C. |
| BA | : | temps cyclique avant J.-C. |
| AT' | : | temps rectiligne après J.-C. |
| AB' | : | temps cyclique après J.-C. |

(1) R. Guénon : « L'Homme et son devenir », p. 246 (ch. XXV).




Compte tenu des explications précédentes, nous aurons donc à répartir sur le quart de cercle BA la durée du Kalpa depuis son commencement jusqu'à la fin de l'ère antique, soit en nombre rond : 450.000 ans, ce qui donne, pour l'arc de 1 degré : $\frac{450.000}{90} = 5.000$ ans, et pour l'arc de 1 grade :





$\frac{450.000}{100} = 4.500$ ans. Nous avons ainsi déterminé l'échelle des temps pour le temps cyclique; il reste à en faire autant pour le temps rectiligne.

A ce sujet, nous savons que, pour des périodes assez rapprochées de nous, par exemple 10.000 ans avant J.-C., les temps rectilignes et cycliques coïncident, d'où cette conclusion que l'échelle doit être la même dans les deux cas. En conséquence, nous considérerons, sur l'arc BA, l'arc *r*A égal à un radiant, soit 63,6620 grades, ce qui correspond à un temps cyclique de : $63,6620 \times 4.500$ ans = 286.479 ans. D'autre part, on sait que l'arc de 1 radiant, soit ici *r*A, a la même longueur que le rayon, d'où : *r*A = OA; et il s'ensuit que ce rayon OA représentera, en temps rectiligne, une durée de : 286.479 ans. Si, maintenant, nous portons sur AT une longueur AM = AO (d'où $\widehat{AOM} = 45°$), le segment AM représente également la même durée de 286.479 ans : telle sera notre échelle des temps pour les temps rectilignes. Par ailleurs le temps cyclique correspondant au même événement M, qui se projette en *m* sur l'arc des temps cycliques, deviendra : 45 degrés $\times$ 5.000 ans = 225.000 ans.

D'une façon plus générale, voici comment, à partir des données précédentes, on pourra convertir le temps rectiligne en temps cyclique et vice versa. Plusieurs cas peuvent être envisagés.

1°) On connaît le temps rectiligne, soit AN = 790.000 ans. On joint N au centre des temps, soit O, ce qui donne la droite ON qui rencontre l'arc AB en *n*, alors on sait que l'arc A*n* mesure le temps cyclique, ce qui donnera, pour un angle mesuré en degrés :

$$\text{Temps cyclique } An = \widehat{AOn} \times 5.000 \text{ ans}$$

Il reste donc à déterminer l'angle $\widehat{AOn}$, ce qui se fera par une opération trigonométrique très simple. On a en effet, dans le triangle rectangle OAN : tangente $\widehat{AON} = \frac{AN = 790.000}{OA = 286.479} = 2,75$ ; ce qui corres-

pond approximativement à un angle de 70 degrés. D'où le temps cyclique :

$$An = 70 \times 5.000 \text{ ans} = 350.000 \text{ ans}$$

2°) On connaît le temps cyclique, ou, ce qui revient au même, l'angle au centre correspondant, soit par exemple $A\hat{O}p = 30°$. Le temps cyclique est de :

$$30 \times 5.000 \text{ ans} = 150.00 \text{ ans}$$

Nous prolongerons $Op$ jusqu'à sa rencontre en P avec AT. Le temps rectiligne correspondant, soit AP, sera alors :

$$AP = OA \text{ tg } A\hat{O}p = 286.479 \times \text{tg } 30° = 165.300 \text{ ans}$$

En appliquant ce calcul aux angles successifs, allant de 1 degré jusqu'à 90°, on pourra établir le tableau ci-joint, et ainsi se trouvera résolu le problème de la conversion du temps cyclique en temps rectiligne, et vice versa.

Commentaire. — Comme on le constate sur la figure précédente, ce qui différencie le temps cyclique du temps rectiligne c'est, essentiellement, une question de point de vue. Pour évaluer le temps cyclique, l'observateur d'inspiration traditionnelle se placera au « Centre des Temps », d'où il verra tous les événements, même les plus lointains, se projeter sur un même arc de cercle; exactement comme il en serait pour un astronome observant les astres : tous, même les plus lointains, sont vus sur la « sphère céleste ». Ladite sphère se réduit d'ailleurs à une demi-sphère, de même, pour l'annaliste traditionnel, le cycle d'un monde se réduit à un demi-cercle, comme on le voit sur notre graphique.

Si le point de vue de l'historien traditionnel est « central », par contre celui du savant moderne sera extérieur, ou périphérique; il s'ensuit que le temps paraîtra s'étendre en ligne droite — comme un mur, d'où l'image du « mur des siècles » employée par Victor Hugo — et cette ligne droite n'est autre que la tangente à la « roue cosmique ». Tangente qui s'étend indéfiniment à partir du point de tangence, en sorte qu'elle n'a pas, et ne peut pas avoir de





## Tableau de conversion des temps cycliques en temps rectilignes

En années :

T. rect. = 286.479 × tg. x

T. cycl.

5.000 × x degrés

4.500 × x' grades

| Angles degrés ou grades | Tangentes des angles | Temps cyclique (ans) | Temps rectiligne (ans) |
|---|---|---|---|
| 1 degré | 0,01746 | 5.000 | 5.000 |
| 2 degrés | 0,03492 | 10.000 | 10.000 |
| 3 — | 0,05241 | 15.000 | 15.020 |
| 5 — | 0,08749 | 25.000 | 25.080 |
| 7 — | 0,12278 | 35.000 | 35.180 |
| 10 — | 0,17633 | 50.000 | 50.500 |
| 15 — | 0,26795 | 75.000 | 75.900 |
| 25 — | 0,46631 | 125.000 | 134.100 |
| 30 — | 0,57735 | 150.000 | 165.300 |
| 35 — | 0,70021 | 175.000 | 200.000 |
| 45 — | 1, — | 225.000 | *286.479* |
| 50 — | 1,19175 | 250.000 | 340.000 |
| 55 — | 1,42815 | 275.000 | 409.000 |
| 1 radiant | 1,55757 | *286.479* | 446.220 |
| 60 degrés | 1,73205 | 300.000 | 495.000 |
| 65 — | 2,14451 | 325.000 | 615.000 |
| 75 — | 3,73205 | 375.000 | 1.070.000 |
| 80 — | 5,67128 | 400.000 | 1.625.000 |
| 85 — | 11,43005 | 425.000 | 3.280.000 |
| 87 — | 19,08114 | 435.000 | 5.500.000 |
| 88 — | 28,63625 | 440.000 | 8.200.000 |
| 88° 30' | 38,18846 | 442.500 | 10.941.000 |
| 89 degrés | 57,28996 | 445.000 | 16.404.000 |
| 89° 30' | 114,58865 | 447.500 | 32.850.000 |
| 89° 42' | 190,98419 | 448.500 | 54.690.000 |
| 89° 54' | 572,95721 | 449.500 | 164.100.000 |
| 99,91 gr | 707,35483 | 449.595 | 202.500.000 |
| 99,93 gr | 909,45645 | 449.685 | 260.000.000 |
| 99,95 gr | 1.273,23928 | 449.775 | 365.000.000 |
| 99,97 gr | 2.122,06575 | 449.865 | 591.000.000 |
| 99,98 gr | 3.183,09876 | 449.910 | 912.000.000 |
| 99,99 gr | 6.366,19767 | 449.955 | 1.824.000.000 |
| 90°=100 g | Infini : ∞ | 450.000 | Nbre indéfiniment grand : ∞ |

commencement : ainsi s'explique le rejet dans un passé immensément lointain, tellement lointain qu'on ne peut plus le dater, du début du monde vu par les savants modernes. En vérité, comment la science moderne, en tant que telle, pourrait-elle remonter jusqu'au Principe, jusqu'à l'origine de toutes choses, c'est-à-dire jusqu'au Verbe, puisqu'elle fait profession de l'ignorer ?

Il n'en est pas de même pour l'historien traditionnel qui, ne perdant jamais de vue le Principe, pourra aisément situer le commencement du cycle sur le cercle figuratif des temps cycliques; et l'on s'apercevra ainsi que le cycle d'un monde a une durée bien déterminée et, somme toute, fort limitée. Ce qui est illimité, en réalité, ce n'est pas la durée du monde, mais le parcours indéfiniment répété de la « chaîne des mondes » — mais il s'agit là d'un ordre de réalité totalement inaccessible aux savants modernes.

*Remarque relative au diagramme précédent.*

On a vu que, sur ce diagramme, l'ensemble du Kalpa ou Cycle d'un monde était représenté par un demi-cercle seulement, et non pas par un cercle entier, comme l'exigerait le symbolisme de la « chaîne des mondes », où chaque monde est figuré, soit par une sphère (une perle du collier de Krishna), soit par un cercle. De ce point de vue, il serait donc préférable d'utiliser, pour représenter la correspondance géométrique entre temps circulaire et temps rectiligne, un autre diagramme. C'est ce que propose M. R. Mercier, dans un commentaire du présent article :

« L'élément le plus important de l'article est la figuration géométrique de la correspondance entre temps rectiligne et temps circulaire, qui rend parfaitement claires les différences chronologiques. Cependant, la figuration du temps circulaire par un demi-cercle ne paraît pas la plus adéquate pour rendre compte de la continuité objective d'un cycle à l'autre, du progrès dans le temps circulaire, que Matgioi a figuré par une hélice cylindrique (un être ne repasse pas deux fois par le même état, comme Guénon lui aussi l'a souligné avec force). En projection sur un

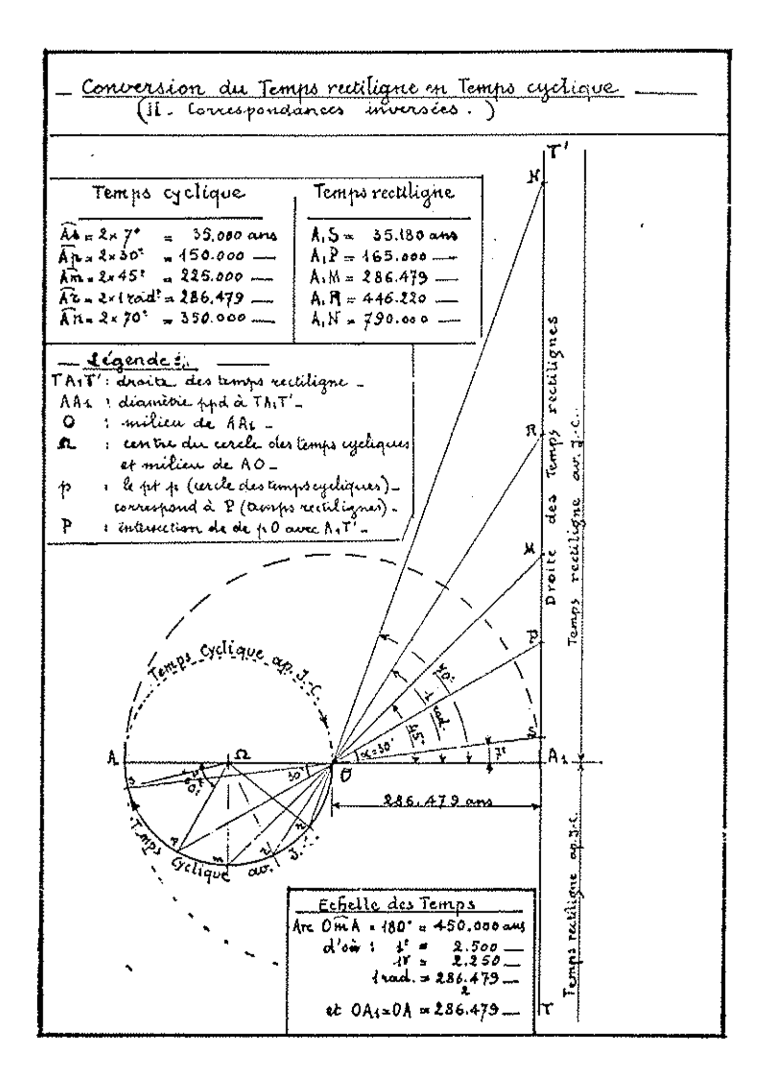




plan perpendiculaire à son axe, une telle hélice donne un cercle complet.

« La correspondance géométrique la plus adéquate entre temps rectiligne et temps circulaire serait alors l'*inversion* qui fait correspondre le cercle à la droite. »

Effectivement, l'inversion qui fait correspondre le



cercle entier (et pas seulement le demi-cercle) à la droite, permet de résoudre le problème de la correspondance entre temps circulaire et temps rectiligne, à condition toutefois que soit respectée la quasi-égalité entre les deux chronologies circulaire et rectiligne pour les époques très proches de nous. On arrive à ce résultat grâce à une disposition particulière de la figure, et il s'ensuit que la table de conversion précédente demeure valable, puisque les calculs sont finalement les mêmes.

*Commentaire du diagramme n° II.*

Sur le diamètre $AA_1$, dont le milieu est O, nous traçons un premier cercle de centre O. Ensuite, en $A_1$ nous élevons la perpendiculaire $TA_1T'$ (tangente en $A_1$ au cercle de centre O). Sur cette droite nous porterons les temps rectilignes, à savoir : 1° sur $A_1T'$ les temps rectilignes av. J.-C; et 2° sur $A_1T$ les temps après J.-C.

Maintenant, sur AO comme diamètre et avec $\Omega$ comme centre, nous traçons un deuxième cercle, sur lequel nous porterons les temps cycliques, soit, sur le demi-cercle inférieur, les temps circulaires av. J.-C. et, sur le demi-cercle supérieur, les temps ap. J.-C.

La correspondance entre les points du cercle et ceux de la droite TT' se fera, par inversion, comme suit : soit $p$ un point du cercle inférieur tel que l'angle $A\Omega p = 2\alpha$. On joint $p$ au point O et on prolonge la sécante $pO$ jusqu'à sa rencontre en P avec $A_1T'$. Le point P est l'homologue de $p$, et le temps rectiligne $A_1P$ correspond au temps circulaire figuré par l'arc $Ap$. On constate d'autre part, sur la figure, que l'angle $A_1OP$ est égal à $\alpha$, d'où l'égalité :

$$A_1P = A_1O \text{ tg } \alpha = 286.479 \text{ ans} \times \text{tg } \alpha$$

D'autre part, la durée du Kalpa, avant J.-C., soit 450.000 ans environ, ayant été répartie uniformément sur les 180 degrés du demi-cercle, il s'ensuit que le degré représentera : $\frac{450.000}{180} = \frac{5.000}{2}$ ans. D'où la





valeur du temps circulaire figurée par l'angle $2\alpha$ (arc $Ap$) :

$$\text{Arc } Ap = 2\alpha^{(°)} \times \frac{5.000}{2} \text{ ans} = \alpha° \times 5.000 \text{ ans}$$

Nous retombons ainsi sur les mêmes formules que précédemment (diagramme I) en sorte que la table de conversion précédente demeure valable.

Revenons au diagramme n° II. Le point A (du cercle $\Omega$), homologue de $A_1$, représente le point de départ des chronologies circulaires, avant (pour le demi-cercle inférieur) et après J.-C. (pour le demi-cercle supérieur). Quant au point O, il représente, d'une part, le début du demi-cercle inférieur et donc le commencement du monde, et, d'autre part, la fin du demi-cercle supérieur, c'est-à-dire la fin chronologique du monde. Il s'ensuit que le Kalpa tout entier (ou cycle d'un monde) est bien figuré par un cercle, ce qui est conforme au symbolisme de la chaîne des mondes. Mais ceci peut prêter à confusion. En effet, dès lors que, sur notre diagramme, la fin du monde revient coïncider avec l'origine, on pourrait croire que le monde suivant va repasser par les mêmes points que le précédent et le répéter en quelque sorte; telle est en effet la théorie de l'Eternel Retour soutenue par certains écrivains de l'Antiquité. Mais, en réalité, le symbolisme de la chaîne des mondes n'autorise pas une telle erreur, puisque chaque monde correspond à l'un des cercles — et à un seul — de la chaîne des mondes. Pareillement, lorsque la chaîne des mondes a été parcourue en entier, et que le parcours recommence, ce n'est plus au même niveau mais à un niveau supérieur : c'est ce que symbolise précisément la courbe hélicoïdale préconisée par Matgioi pour une telle représentation. En bref, on se rappellera que le diagramme précédent n'est valable qu'à l'intérieur du Kalpa — ce qui est amplement suffisant puisque aussi bien nous entendions demeurer strictement à l'intérieur des limites de notre monde; et pour cause : la science moderne, dans ses évaluations de durées, ne peut pas prétendre aller au-delà.

Gaston GEORGEL.



6

# NOTES
# SUR L'ICONOGRAPHIE D'ANGKOR

## 1. *LE LINGA ET LE CULTE ROYAL*

Nous avons présenté ici-même, il y a quelques années, une première approche du symbolisme angkorien, fondée pour l'essentiel sur la structure naturelle du site et sur les éléments architecturaux (1). Peut-être y aura-t-il lieu d'y revenir quelque jour, car les fondements astronomiques de ces structures restent à déterminer, et rien ne s'explique véritablement sans eux. Nous voudrions seulement examiner aujourd'hui quelques thèmes iconographiques, et laisser apercevoir qu'ils sont les compléments nécessaires et cohérents des éléments précédemment évoqués.

Il faut répéter tout d'abord à ce propos ce qui a été dit des principes de l'architecture : l'art khmer s'exprime comme un art de l'« Inde extérieure ». Le parti-pris décoratif dont nous avons fait état se retrouve *a fortiori* dans l'ornementation des monuments, mais la plénitude symbolique n'en est pas pour autant affectée. Si la facture, comme il est normal, se particularise, si les traditions de l'Inde se superposent aux données de la tradition locale antérieure en ce qu'elles possèdent de caractère universel, si l'accent, en conséquence, n'est pas toujours posé comme il l'est dans l'Inde classique, si les échanges maritimes favorisent des tendances et des influences que nous qualifierons d'« indonésiennes », il reste que nous sommes en présence d'une iconographie indienne, et surtout hindoue. Les *guru* royaux sont de savants brahmanes parfois venus de l'Inde, et dont l'un, dit-on, fut un disciple

(1) *Remarques sur le Symbolisme angkorien*, in *Etudes Traditionnelles* n° 356.





direct de Shankarâchârya; les textes gravés dans la pierre — en sanscrit — s'inspirent des *Agama,* des *Purâna,* voire des *Tantra;* les rites sacrificiels sont apparemment classiques et laissent deviner les traces du rituel védique. L'architecture possède son caractère propre, techniquement inspirée qu'elle est de la construction en bois, mais elle s'établit, nous l'avons souligné — et fût-elle à destination bouddhique — sur le *mandala* traditionnel de l'Inde; si l'on décèle à l'origine des traces de l'art gupta et post-gupta, d'incontestables influences aussi de l'école d'Amarâvatî, la plastique bénéficie elle-même d'un développement autonome, fût-ce en perdant l'hiératisme des âges préangkoriens dont témoigne l'admirable Harihara du Prasat Andet (1 *bis*), mais elle demeure l'expression de traditions indiennes, dans un langage symbolique, aux nuances près, semblable. Il faut toutefois souligner qu'outre la qualité de son esthétique propre, les différences d'accent ou les nuances expressives que révèle l'art khmer sont loin d'être dépourvues d'intérêt, que même le centralisme des structures temporelles du royaume donne à ce langage une cohérence, un aspect synthétique qui n'ont peut-être pas ailleurs la même évidence.



Inde extérieure : le Mékong est, ici ou là, assimilé au Gange; un petit temple situé dans l'axe nord d'une ancienne capitale, le Prasat Kôk Pô, est appelé *Svetadvîpa,* l'Ile Blanche, ce qui l'assimile au « Séjour des Bienheureux » de la mythologie hindoue; les *swâyambhuva-linga, linga* « spontanés », « existant par eux-mêmes », qui sont normalement un privilège de l'Inde continentale, sont à plusieurs reprises attestés au Cambodge ancien. Mais il s'agit là, bien entendu, de l'adaptation de symboles pré-hindous, et nous devons nous arrêter d'abord à un double aspect de l'iconographie auquel il a déjà été fait allusion du point de vue cosmologique : le *linga* et les divinités anthropomorphes. Les deux symbolismes sont étroitement liés,

(1 bis) Fin du VII[e] siècle ; origine : région Est du Grand Lac. Actuellement au Musée de Phnom Penh.

particulièrement au Cambodge où ils légitiment l'institution royale, et où ils trouvent leur prolongement jusque dans l'iconographie bouddhique.

Le *linga* est le symbole de Shiva envisagé comme principe causal, comme « procréateur ». Dès les premiers temps de l'hindouisation du sud-est asiatique, il apparaît comme l'essence du pouvoir royal, en tant que le roi manifeste, au centre de son domaine assimilé au centre du monde, le pouvoir générateur et fertilisateur de Shiva : le premier *linga* royal que nous connaissions dans la région fut érigé au IVe siècle de notre ère dans le royaume du Champa, au centre-Annam. Dans le royaume pré-cambodgien du Tchenla, le sanctuaire royal est situé sur le *Lingaparvata*, montagne du sud-Laos couronnée d'un rocher, d'une « pierre levée », qu'on a reconnu comme *swâyambhuva-linga*. Les *swâyambhuva-linga* khmers sont à la fois des « bétyles » et des « omphalos ». En fait, celui-ci est le signe de la « descente » de Shiva sur la Montagne centrale, au sommet de laquelle le souverain peut entrer en communication avec lui : ce Shiva qui « hante la montagne » (*Girisha*) est l'origine du pouvoir des *Shailarâja* founanais, des *Shailendra* javanais, les uns et les autres « rois de la montagne », et comme tels souverains de l'univers. Lorsqu'en l'an 802, Jayavarman II reçoit l'initiation royale en vue d'obtenir expressément la qualité de *chakravartî*, un moment réservée au suzerain javanais, il établit le *linga* royal au sommet du Phnom Kulên, baptisé pour la circonstance Mahendraparvata : le mont Mahendra, c'est, dans l'Inde méridionale, la résidence de Shiva-*Devarâja* (2). Telle est l'origine de ce culte du *Devarâja*, typique de la tradition cambodgienne médiévale, et dont l'interprétation n'échappe pas toujours à l'équivoque. Toutes les capitales ultérieures du royaume khmer comporteront une montagne centrale,

(2) On notera incidemment que cette initiation, conférée par un brahmane, marque un recul par rapport au titre founanais : le Roi de la Montagne, entrant directement en communication avec Shiva, est le détenteur des fonctions suprêmes, l'intermédiaire unique entre le Ciel et la Terre. Jayavarman, lui, tient son pouvoir de l'autorité sacerdotale, devenue médiatrice. Symboliquement, dès l'initiation reçue sur la Montagne, il redescend dans la plaine.





naturelle comme le Phnom Bakheng, ou artificielle comme le Bakong (IXe siècle), le Prasat Thom de Koh Ker (Xe siècle), le Baphûon (XIe siècle), couronnée du *linga* royal.

Le symbole du *linga* axial au cœur de la caverne cosmique, n'est pas différent à Angkor de ce qu'il est dans l'Inde. Par contre, il faut signaler une particularité : au Bakong, au Mebon oriental, temples des IXe et Xe siècles, le *linga* central était entouré de huit autres *linga* représentant les *astamûrti*, les huit hypostases de Shiva : Terre, Eau, Feu, Vent, Ether, Soleil, Lune et *Atmâ;* il a été remarqué que la disposition traditionnelle hindoue des *mûrti* était 1 + 7, alors qu'elle est à Angkor 1 + 8 (3) : les huit manifestations émanent-elles ici de l'aspect non manifesté de Shiva? Sans doute. Mais il existe en outre un souci cosmologique évident, lié au tracé du *mandala* du temple.

Le *linga* central, avons-nous dit, contient l'essence de la fonction royale. Il recèle, précisent les inscriptions, le « soi subtil » (*sûksmântarâtman*) du roi, lequel devient une « portion » (*amsa*) de Shiva lui-même. Le *linga* royal de Koh Ker est nommé en vieux khmer « le seigneur de l'univers qui est la royauté » (*kamrateng jagat ta râjya*). Le nom donné aux *linga* associe celui d'Ishwara à celui du roi qui les élève (Bhadreshwara, Indreshwara, etc.). Les divinités anthropomorphes sont à l'effigie du roi et des grands dignitaires, ce sont, selon les inscriptions, des « corps glorieux » ; elles prennent ailleurs le qualificatif de *kamrateng jagat*, ou « seigneur de l'univers ». Cette identification, également connue à Java, s'exprime dans un langage à dessein ambigu, dont on a tiré la notion certainement inexacte de « culte royal » ou de « culte personnel ». Le seul *Devarâja* est, et demeure Shiva. Par sa fonction (son *dharma*, disent les inscriptions), par sa situation au sommet de la montagne, le roi manifeste visiblement la fonction shivaïte au « centre » de l'univers : le *linga* ou le dieu de pierre sont le « signe » (tel est le sens littéral du mot *linga*) de cette participation. Sous Jayavarman VII (fin XIIe),

(3) K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques dans l'Ancien Cambodge* (Paris, 1961), p. 59.

c'est le Bouddha qui assume, au centre du *mandala* cosmique, la fonction shivaïte et le symbolisme du roi-*chakravarti;* le Bouddha, ou le *Boddhisattwa* Lokeshwara, prennent en conséquence l'effigie royale. L'« apothéose » des princes n'a pas le même caractère, mais découle en somme de l'homologation royale; elle respecte même une sorte de logique doctrinale lorsque, par exemple, la *Prajnâpâramitâ* est figurée, à Ta Prohm, sous les traits de la mère du roi (1). Il ne peut y avoir, il n'y a pas, *a fortiori,* dans l'iconographie bouddhique, « divinisation » des personnages homologués aux images sacrées : hors le symbole de la fonction cosmique, ou bien il s'agit d'un hommage purement formel, ou bien d'un signe réel de perfection spirituelle.

Nous avions précédemment souligné que la domination du *Buddharâja* sur les directions de l'espace s'exprimait, au Bayon, par les huit chapelles rayonnantes qui l'entourent comme les huit pétales d'un lotus, et aussi par les huit tours à visage qui cernent le massif central du temple. Il existe un fort beau Vishnu pré-angkorien dont la particularité est de posséder huit bras portant les attributs des huit gardiens de l'espace : cette image est appelée Hari *Kambujendra,* « seigneur des Kambuja », c'est-à-dire des Cambodgiens. Mais l'exemple le plus connu de cette iconographie cosmique est constitué par les tours à visages du Bayon et des portes cardinales d'Angkor-Thom. L'initiation de Jayavarman II avait été réalisée à l'aide de quatre textes tantriques nommés les « quatre faces de Tumburu », Tumburu étant un Shiva quadricéphale : le symbolisme était clair. Jayavarman VII le répétera jusqu'à l'obsession. Les tours multipliées du Bayon (elles sont cinquante) posent sur les quatre orients le regard paisible du *Boddhisattwa* Lokeshwara.

(4) En effet, la *Prajnâpâramitâ,* ou Perfection de Sagesse, est la suprême Vertu obtenue par les Bouddhas et les Boddhisattvas, ce par quoi ils « naissent » comme tels : aussi la dit-on « mère des Bouddhas ». Il n'est pas indifférent de souligner que la *Prajnâpâramitâ* du Preah Khan d'Angkor (fin XIIe) — qu'on peut voir actuellement au Musée Guimet — est probablement, de toutes les sculptures en ronde bosse de l'art khmer, celle dont se dégage la plus pure impression de beauté et de spiritualité.





Outre que Lokeshwara (= Avalokiteshwara) est littéralement le « seigneur de l'univers », il paraît bien emprunter au roi régnant son effigie. L'extension aux limites du monde de cette autorité rayonnante, et le résumé en son centre du royaume tout entier s'expriment par le couronnement quadricéphale des portes cardinales de la ville. Pourquoi ces tours multiples? Etait-il nécessaire de répéter — comme une évidence dont on cherche à se persuader soi-même — ce qu'un seul symbole eût suffisamment exprimé? Il est apparu aux archéologues que ces icônes figées, gravitant autour du *Buddharâja* comme une constellation autour de son soleil, étaient sans doute le résumé, au centre de l'empire, des sanctuaires édifiés dans les diverses provinces, d'autant qu'on connaît l'érection, dans le même temps, de nombreux Buddha, des *Jayabuddha,* dans les villes et les régions éloignées du pays (5). Comme celle de l'empereur de Chine dans le *ming-t'ang,* l'action du souverain en ce centre privilégié s'étend en conséquence à l'espace total.

Si le caractère « central » du symbolisme shivaïte est essentiel dans la tradition khmère, l'iconographie ne manque pas non plus d'insister sur le symbolisme « axial » de Shiva, et aussi de Vishnu. Une inscription de Koh Ker parle de Shiva comme de l'Axe du Monde; la tige de lotus issue du nombril de Vishnu est parfois figurée au Cambodge sous l'aspect d'un arbre; dans le « barattage de la Mer de Lait » selon les bas-reliefs d'Angkor-Vat, Vishnu est figuré au pied, le long et au sommet du mont Mandara, lequel apparaît sous la forme d'un tronc d'arbre, ou d'un *linga;* le temple de Prasat Kravan est dédié à Vishnu-*Trailokyanâtha,* « seigneur des trois mondes » (or *Trailokyanâtha* est aussi une appellation khmère de Lokeshwara).

Ces premières observations permettent dès à présent une constatation d'ordre général : la remarquable continuité de l'expression symbolique dans la civilisation khmère se traduit, selon les époques et les règnes, par une grande variété du langage iconographique. Il n'y a là, quoi qu'on en ait dit, aucune

(5) Paul Mus, cité par George Coedès, *Pour mieux comprendre Angkor* (Paris, 1947), p. 145.

confusion syncrétique — la qualité intellectuelle des *guru* royaux l'exclut *a priori* — mais tout à la fois la mise en évidence de la permanence des principes sous la diversité expressive, et la synthèse harmonieuse de fonctions complémentaires plutôt qu'antithétiques. Nous faisons surtout allusion ici à la représentation préangkorienne de Harihara (Vishnu-Shiva), dans laquelle la moitié gauche de la statue est Vishnu, la moitié droite, Shiva : Vishnu, disent les inscriptions, est « semblable à Shiva ». La première capitale angkorienne proprement dite, fondée par Jayavarman II au début du IX<sup>e</sup> siècle, portait le nom de Hariharalaya, et la trace de son nom se retrouve aujourd'hui dans celui du temple de Lolei. Nulle part en Inde la synthèse Hari-hara ne revêt une telle importance. Ce thème iconographique n'est pratiquement plus utilisé dans les époques ultérieures, mais on rencontre un autre thème qui lui équivaut exactement (les inscriptions l'affirment) : celui d'Ardhanârishwara, ou Shiva « androgyne » (6). Cette synthèse est bien entendu l'expression du principe informel de la manifestation, comme l'est l'union du *linga* et de la *yoni*. On trouve, à l'époque préangkorienne, un autre élément iconographique qui précise heureusement ce thème et qui est, semble-il, absolument inconnu ailleurs : le *shâlagrâma*, image « non manifeste » de Vishnu qui fait pendant au *bânalinga* (*linga* naturel tiré du lit d'un fleuve), y est représenté sous la forme d'une conque (7) : la dualité du *linga* et de la conque confirme le symbolisme de la seconde comme réceptacle des germes de la manifestation cyclique.

Le roi est parfois identifié à Harihara, ce qui s'entend évidemment de sa fonction shivaïte, mais a vraisemblablement aussi un autre sens : Vishnu correspond au soleil, Shiva à la lune; or l'origine et même toute la lignée des souverains khmers se fondent, selon la légende, sur la « conjonction de la race solaire avec la race lunaire », dont résulte la « fortune royale » (8). Nous observerons, dans un second article, que cette dualité est aussi symbolisée par celle du *garuda* et du *naga*.

Nous signalerons enfin quelques autres particularités de l'iconographie khmère : une boule, représentant la terre, se substitue au lotus dans les attributs de Vishnu (mais cela se rencontre aussi, c'est vrai, à Java) : « Victorieux est Vishnu, dit l'inscription de Thvear Kdei, dont les quatre bras portent le disque, la terre, la conque et la massue, comme les quatre gardiens des points cardinaux » (9). Le symbole de la terre est sans doute de même nature que celui du lotus, mais il est néanmoins plus restrictif, car le second signifie l'épanouissement de la manifestation tout entière, selon les huit directions de l'espace. On vénère, au Cambodge, le *Shivapada*, alors que seuls les *Vishnupada* sont connus en Inde; or le *Shivapada* est encore la « trace » de la descente de Shiva au sommet de la montagne centrale. On attribue le rhinocéros comme véhicule à Agni, alors que sa monture hindoue est le bouc : animal cornu, le rhinocéros est bien entendu un symbole de puissance, sans doute aussi, pour la même raison, un symbole solaire. L'aspect « sacrificiel » du bouc en est évidemment totalement absent.

Nous voudrions aussi, pour clore le chapitre de l'iconographie anthropomorphe, rappeler que la plupart des personnages royaux ou divins s'inscrivent

(6) On peut remarquer, en effet, que la forme Harihara n'est utilisée que dans la terminologie *shivaïte*. Les textes vishnouïtes disent : Hari-Shankara (M.T. de Malimann, *Enseignements iconographiques de l'Agni-Purâna*, Paris, 1963). Le couple Shiva-Uma, si fréquent dans l'ancien Cambodge, est une autre forme de cette dualité réduite à l'unité.

(7) K. Bhattacharya, *op. cit.*, p. 119. On observera que, dans la plupart des représentations de Harihara, le trident est symétrique de la conque. Or le *trishûla* possède de nombreuses analogies, même iconographiques, avec le *vajra*, contrepartie hindoue de la conque.

(8) Inscription de la stèle de Baksei Chamkrong, près d'Angkor Thom. La même inscription parle de feu sous la mer, pour signifier probablement l'union du feu et de l'eau, avec le même sens que celui du soleil et de la lune.

(9) « Portant la terre, la conque et Shrî... », dit encore l'inscription de Baksei Chamkrong. On rappellera que les quatre bras de Vishnu signifient traditionnellement en effet la domination sur les quatre directions de l'espace, et que les quatre attributs qu'ils détiennent : conque, disque, lotus et massue, correspondent respectivement aux trois *guna* (*rajas*, *sattva*, *tamas*) et à la conscience individuelle (*ahamkâra*).

dans un cercle dont le centre est l'ombilic ou le plexus solaire; plus précisément encore, leur structure s'inscrit dans un hexagone étoilé, symbole classique de l'union du *linga* et de la *yoni,* et qui correspond aussi à la structure de Shiva-*Natarâja.* La fonction cosmique des symboles divins se trouve donc, sous ce nouvel aspect, étendue au souverain.




fig. 1. Vishnu (bas-relief d'Angkor-Vat).



fig. 2. Le roi Suryavarman II (bas-relief d'Angkor-Vat).

Pierre Grison.

# LES LIVRES

LE MONDE DES SYMBOLES, par Gérard de Champeaux et Dom Sébastien Sterck O.S.B. Editions de Zodiaque 1966.

Les amateurs d'art connaissent les admirables livres sur l'art roman, abondamment illustrés d'images inédites, qu'ont publiés, c'est-à-dire rédigés et imprimés, les bénédictins de l'atelier monastique de la Pierre-Qui-Vire. En introduction à cette série d'une vingtaine de volumes intitulée : la Nuit des Temps, ils ont édité un volume d'introduction sur le *Monde des Symboles* qui veut être la grammaire explicative, le lexique de cette langue des formes employés par l'art roman.

Ce gros volume de près de 500 pages n'a pas la prétention de couvrir, comme le supposerait son titre, le monde entier des symboles. Mais il est mieux qu'une Introduction, comme le dit Dom Angelico Surchamp le préfacier, à la connaissance de l'idéologie romane.

La division de l'ouvrage rend fort clair l'intention des auteurs. Commençant audacieusement par les figures du Ciel, avec des exemples tirés aussi bien du monde antique que du monde chrétien, ils abordent le symbolisme du Temple en référence au Cosmos avec une allusion aux centres sacrés. Ceci les conduit tout naturellement au symbolisme de la montagne, des pierres sacrées et aux représentations du Paradis.

Passant du macrosme au microscome ils abordent ensuite les figurations de l'homme dans les diverses apparences des races, aussi bien que dans son comportement moral. Puis, pour aborder le symbolisme de la croix, ils passent au symbolisme de l'arbre pour aboutir aux représentations du Christ et du Roi du Monde, avec les perspectives que comporte ce grand sujet.

Dans les limites qu'ils se sont imposées l'ouvrage, favorisé d'abondantes illustration et de très nombreuses références à des religions non-chrétiennes, constitue un monument remarquable, digne de son titre, et sur un sujet négligé par la librairie actuelle.

Luc Benoist.

DICTIONNAIRE DES SYMBOLES (Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Couleurs, Nombres), sous la direction de Jean Chevalier, (Robert Laffont).

Le thème de ce monumental ouvrage de 800 pages in-8°

est beaucoup plus large que celui des Bénédictins et d'ailleurs la forme du dictionnaire donnait à ses auteurs plus de facilité. Il m'est d'autant plus agréable de le signaler aux curieux de symbolisme que beaucoup de collaborateurs des « Etudes Traditionnelles» sont nommés dans la bibliographie, qui est presque complète. On aurait aimé cependant voir cités, malgré leurs insuffisances, des ouvrages anciens considérables comme *Dieu et les dieux* ou « Monographie des dieux-pierres » par Gougenot des Mousseaux, ou bien les deux livres d'Angelo de Gubernatis, qui malgré leurs titres *Mythologie zoologique* et *Mythologie des Plantes,* et leurs tendances, fourmillent de renseignements précieux. A vrai dire il y avait là un domaine peu exploré et difficile à défricher, ce qui explique en partie l'absence de doctrine qui semble avoir présidé, si l'on peut dire, à l'élaboration de l'ouvrage, dont l'extrême variété des collaborateurs manifeste l'éclectisme, ce qui risque d'être critiqué par les doctrinaires.

Mais il a le mérite d'exister. Avant lui on ne pouvait citer que l'ouvrage inachevé de Lanoë-Villène, amateur qui avait consacré à ce *Livre des Symboles* (non sans intérêt et que R. Guénon a cité) les revenus de son vignoble bordelais.

La difficultés d'une pareille entreprise, que la forme du dictionnaire a en partie évité, c'est d'en choisir le plan de référence. Comme l'a dit Guénon en accord avec les linguistes, la langue, et en même temps la pensée, étant elles-mêmes symboliques, toute progression dans ce domaine risque, à force de remonter à la source de chuter dans le vide ou l'arbitraire, si l'on ne possède pas la clef de la structure du mental et des formes géométriques primitives.

Cependant ce beau travail est indispensable à tout amateur des anciennes traditions et il pourra justement servir à faciliter l'étude d'une doctrine du symbolisme, puisque il est fait de références très explicites à des auteurs, dont il est facile de fixer le degré de compétence et de crédibilité.

LUC BENOIST.

Jean BIES, *Empédocle d'Agrigente,* essai sur la philosophie présocratique (Editions Traditionnelle) 1969.

On connait le peu d'estime que professait Guénon pour la philosophie et la mythologie grecques. Il n'en est que plus original d'avoir présenté sous sa référence une étude sur Empédocle. Il est vrai qu'il s'agit avec le livre de M. Bies des pré-socratiques, ceux dont Nietzche avait écrit : « La cime de la philosophie : chez les Eléates et chez Empédocle ».

M. Bies a donc essayé de retrouver à travers des courts fragments qui nous reste du penseur d'Agrigente, la trace





d'une doctrine traditionnelle et les principes métaphysiques sur lesquels elle est fondée. C'est ainsi qu'il examine successivement les assertions du philosophe relativement aux « substances primordiales », aux éléments Terre, Eau, Feu, Air, à l'Ether et au Vide ; puis à deux autres entités complémentaires, l'Amour et la Haine, que l'on peut d'ailleurs généraliser en attraction et répulsion ; puis il passe au *Sphaïros,* analogue à l'Œuf du Monde, à la conception d'Empédocle sur les cycles cosmiques, et la proportion décroissante des durées. Il passe ensuite au devenir posthume de l'être humain où Empédocle se montre tributaire de l'Orphisme et du Pythagorisme, lorsqu'il traite de la transmigration et des formes psychiques ou *Daïmones.* Il termine en indiquant le chemin purificateur proposé par Empédocle pour échapper aux renaissances indéfinies et au courant des formes.

Son introduction, riche en références guénoniennes, élargit son propos de Pythagore à Héraclite et de l'Inde à l'Islam.

LUC BENOIST.

LAMA ANAGARIKA GOVINDA. *Le Chemin des nuages blancs.* Paris, Albin Michel, 1969.

C'est l'autobiographie d'un auteur assez renommé par ses études sur la spiritualité et la tradition artistique du Tibet. Ses « Fondements de la Mystique tibétaine » (Paris, Albin Michel, 1961) sont toujours une des meilleures introductions au Bouddhisme de forme tibétaine.

Cette autobiographie maintenant donne plus de précisions sur les sources des connaissances de l'auteur, d'origine allemande, qui reçut dans sa jeunesse l'ordination de moine bouddhiste à Ceylan, centre important du Bouddhisme du Sud. Plus tard, rattaché à un ordre initiatique tibétain, il est initié par un Lama de grande renommée, le feu Tomo Géshé Rimpoché, revivificateur de la spiritualité tibétaine au début de ce siècle. La fonction de ce dernier a été transmise à Jigmé Rimpoché, actuellement exilé en Inde.

Le présent livre, comme toute autobiographie, est une série d'impressions personnelles, de rencontres de toute sorte, d'événements marquants qui ont exercé sur l'auteur et sa vie une certaine influence. Mais il est beaucoup plus qu'un « document humain ». C'est un des derniers témoignages de la tradition tibétaine intégrale, écrouée sous la dictature des communistes chinois. Un témoignage sur une société où la spiritualité occupait la première place et où à chaque élément, chaque niveau de la vie participait activement à la tradition sacrée ou en était inspiré. Les récits de voyages et de pèlerinages sont parsemés de digressions fort intéressantes sur l'art et l'archéologie, la

musique ou la médecine, le rituel des différents monastères ou de la tradition Bön prébouddhique. Le livre est riche en observations sur les expériences spirituelles de l'auteur, sur les hommes saints, sur des fonctions diverses, comme celle du Lama-oracle et son entraînement spécial, sur la magie et les divinités locales archaïques qui ont trouvées une place au sein du Bouddhisme, ainsi que des remarques peu communes sur la géographie sacrée à propos du Mont Kailas avec ses quatre rivières et ses deux lacs ayant respectivement la forme de la lune et du soleil.

Cette vie traditionnelle, restée remarquablement intacte jusqu'à récemment, semble être perdue à jamais, parce qu'elle était liée intimement à son domaine géographique. Comme le remarque l'auteur (p. 138) : des chefs spirituels tibétains, coupés de leur entourage et de leur propre civilisation ne sont plus en mesure d'exercer pleinement leurs fonctions. Ainsi en va-t-il de nombreux hauts Lamas qui ont fui le Tibet et sont amenés à vivre dans une atmosphère qui ne leur convient aucunement et dans une sorte de complet isolement spirituel.

Un problème délicat mais important est soulevé par les chapitres discutant la théorie de la réincarnation, dénoncée par Guénon comme « une absurdité pure et simple » (*Erreur spirite*, p. 197). Mais ce que notre auteur et tant d'autres s'occupant du lamaïsme tibétain désignent avec le terme « réincarnation » est une question assez complexe demandant une mise au point qu'on trouvera prochainement, espérons-le-, dans notre revue même.

L'auteur marque à différentes reprises les différences essentielles entre le Bouddhisme du Nord et celui du Sud, où la musique est par exemple complètement absente et qui semble n'être qu'un exotérisme dénué des moyens d'accès aux états supérieurs de l'être (p. 52).

Des appendices historiques sur les rois de Lhassa et de Guge terminent cette autobiographie qui est un document spirituel important et non moins en tant que récit fidèle d'un occidental intégré à une tradition orientale.

J. KERSSEMAKERS.

CHOGYAM TRUNGPA, *Né au Tibet*. Traduit de l'anglais par Michel et Anne Berry. Paris, Buchet-Chastel, 1968, 317 p.

Un jeune Lama thibétain, fugitif devant l'invasion communiste et établi actuellement en Angleterre nous décrit l'histoire émouvante de sa vie. Si l'autobiographie précédente a décrit le Tibet occidental, Chögyam Trungpa nous évoque la vie au Tibet oriental, où les Khampas nomades vivaient leur vie errante de liberté à peu près sans limites.





Le livre consiste en deux parties nettement distinctes. La première relate en détail l'éducation et les initiations qu'il a reçu, tandis que la deuxième est le récit détaillé de sa fuite du Tibet envahi. On est touché par les souffrances et les privations que le Lama et ses compagnons de route ont dû subir, mais le ton sec et peu effleuri est bien en contraste avec les récits de voyage dans le livre du Lama Govinda qui se montre partout pleinement conscient de son entourage et qui relève tant de faits intéressant la géographie sacrée ainsi que l'histoire et la présence des traditions tibétaines.

Chögyam Trungpa est né en 1939 parmi les nomades Khampa ; à la suite de certaines indications (des visions d'un Lama-oracle et les signes coutumiers d'identification) il est reconnu comme le successeur du dernier chef spirituel de la communauté lamaïque de Surmang appartenant à l'ordre Kargyutpa (on sait que le Dalaï Lama est le chef suprême de l'ordre Gelugpa), et qui était décédé avant peu. Ainsi il devient le onzième représentant de la lignée des Trungpa Tulkus ou — comme il est dit dans le texte — « réincarnations de Trungpa », mais ceci nous confronte de nouveau avec la fameuse théorie de la réincarnation, sujet sur lequel un appendice explicatif a été joint au livre du Lama, qui cependant nécessite lui-même une mise au point, non moins à cause des contradictions qui s'y trouvent.

Mais revenons à notre auteur, qui est élevé depuis sa prime enfance à Surmang et reçoit l'ordination de Shramanera (novice) ou entrée dans la communauté bouddhique (Sanga) à l'âge de huit ans. Depuis lors, l'enseignement initiatique est intensifié et il passe plusieurs épreuves.

Une année plus tard, un maître spirituel d'envergure arrive à Surmang pour y procéder à un rite spécial. C'est Jamgön Kongtrül de Sechen, qui est un des cinq successeurs du grand Jamgön Kongtrül, le guru du dixième Trungpa Tulku et chef de l'ordre Kargyutpa. La fonction spirituelle de ce dernier a été ainsi transmise à cinq personnages en même temps, ce qu'on appelle encore ici cinq « réincarnations ». Ce Jamgön Kongtrül de Sechen semble avoir été le guru le plus important de l'auteur. Quelques années plus tard, à l'âge de douze ans, il ira le chercher à Sechen où il passe deux année heureuses avec lui.

Dans le cours de sa vie au Tibet l'auteur a connu beaucoup de personnalités remarquables et il était obligé de se déplacer fréquemment, étant sollicité d'accomplir des rites d'initiation et des sacrifices en des monastères différents. Une fois, un tel rite nécessita, est-il dit laconiquement, six mois pour son accomplissement ; on peut regretter seulement que le Lama donne à l'occasion peu de détails quant aux actes respectifs, puisqu'il juge nécessaire d'en faire mention.

La visite du Dalaï Lama au Tibet oriental est évoquée et la rencontre avec ce représentant d'Avalokiteshvara, le Bodhisattva de la Compassion, lui laisse une profonde impression. Sa sérénité et son rayonnement spirituel lui inspirent le respect.

Pendant un de ses voyages il y a un incident qui rappelle à l'esprit la figure de Hénoch qu'« on ne vit plus, car Dieu l'avait pris » (Gén. V, 24). Dans le village Manikengo un homme était mort et qui avait passé la plus grande partie des nuits en contemplation bien qu'il dût travailler le jour. Son fils, qui appartenait à un ordre bouddhiste, lui conseillait de pratiquer des exercices spirituels plus formels, mais il s'y refusait. Lorsque sa mort approcha il pria de ne pas toucher son corps pendant six jours. Après ce terme, quant on est venu pour transporter son corps au cimetière, on ne trouva que les ongles et les cheveux sous les étoffes qui l'enveloppèrent.

Notons quant à la genèse de cet ouvrage que c'est Mme Cramer-Roberts qui, en qualité d'interprète, a aidé le Lama à rédiger ses mémoires, et qu'ensuite M. Marco Pallis, bien connu de nos lecteurs, a consacré son temps à la mise en ordre définitive de cette autobiographie.

J. KERSSEMAKERS.

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 8-1970

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*
MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE SEPTEMBRE-OCTOBRE ET NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1970 Nos 421-422

# LA MARGE HUMAINE

Le Christ, en rejetant certaines prescriptions rabbiniques comme « humaines » et non « divines », montre que selon les mesures de Dieu il y a un secteur qui, tout en étant orthodoxe et traditionnel, n'en est pas moins humain d'une certaine manière; c'est-à-dire que l'influence divine n'est totale que pour l'Ecriture et les conséquences essentielles de la Révélation, et qu'elle laisse toujours une « marge humaine » où elle ne s'exerce plus que d'une manière indirecte, en cédant la parole à des facteurs ethniques ou culturels. C'est de ce secteur ou de cette marge que relèvent pour une large part les spéculations de l'exotérisme; l'orthodoxie, d'une part est homogène et indivisible, et d'autre part comporte des degrés d'absoluité ou de relativité. Aussi convient-il de ne pas trop se scandaliser, par exemple, des anathèmes que se lancent dyophysites, monophysites, aphthartodocètes, phthartolâtres, agnoètes, aktistètes et ktistolâtres, sur la question de savoir si le Christ est de substance incorruptible, ou si au contraire il était semblable aux autres corps, ou s'il y avait dans l'âme du Christ une part d'ignorance humaine, ou si le corps du Christ est increé tout en étant visible, ou s'il était au contraire créé, et ainsi de suite (1).

(1) A noter cette divergence au sujet de la Sainte Vierge : Marie était-elle *a priori* délivrée de la capacité de pécher, ou était-elle sans péché par la surabondance de sa vertu ? Autrement dit, était-elle impeccable à cause de l'absolue sainteté de sa nature ou était-elle sainte en fonction de l'absolue impeccabilité de son intelligence et de sa volonté ? Les tenants de la première thèse veulent éviter d'attribuer à Marie une imperfection de substance ; ceux de la seconde veulent éviter de lui enlever la perfection de mérite ; mais les deux parties semblent perdre de vue qu'au degré de la Sainte Vierge, l'alternative perd tout son sens. L'« immaculée conception » — attri-

Ce qui étonne dans la plupart des cas, et à différents degrés, c'est ce désir véhément de se fixer sur des questions d'une importance non cruciale, et cette incapacité d'admettre un certain flottement pour des choses que, précisément, la Révélation n'a pas jugé indispensable de préciser; il suffisait pourtant, au point de vue mystique aussi bien que dogmatique, d'admettre que le Christ, forme vivante de Dieu, devait montrer par là même dans son humanité des prérogatives surnaturelles qu'il serait vain de vouloir énumérer, mais que, étant incontestablement homme, il devait avoir certaines limites comme le prouve l'incident du figuier dont il ne discerna pas à distance la stérilité. La question du *filioque* est un exemple patent de cette tendance aux précisions inutiles, et à la dogmatisation productrice d'un luxe de divisions et d'anathèmes.

Une constatation qui s'impose inévitablement, dans cet ordre d'idées, c'est que l'homme déchu ou post-édénique est un être quasi fragmentaire; on doit donc se rendre à l'évidence que la sainteté d'un homme n'empêche pas qu'il puisse être un faible logicien ou un esprit plus sentimental qu'intellectuel et que malgré cela il se sente appelé à une fonction enseignante, non par prétention bien entendu, mais par « zèle pour la maison du Seigneur ». L'inspiration par le Saint-Esprit ne peut signifier que celui-ci se mette à la place de l'intelligence humaine et la libère de toutes ses limitations naturelles, sans quoi il y aurait Révélation: elle signifie uniquement que l'Esprit guide l'homme dans le sens de l'intention divine et sur la base des capacités du réceptacle humain. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas d'élaboration théologique ni de divergences dans l'orthodoxie, et le premier Père de l'Eglise aurait écrit un traité de théologie unique, exhaustif et définitif; il n'y aurait jamais eu ni un Thomas d'Aquin ni un Grégoire Palamas. Au demeurant, il est des hommes qui sont inspirés du Saint-Esprit parce qu'ils sont saints et dans la mesure où

buée à Marie aussi par la tradition musulmane — comporte par sa nature même toute attitude méritoire, un peu comme une substance synthétise tous ses accidents possibles ; et inversement la parfaite impeccabilité — exclue chez l'homme ordinaire — équivaut *ipso facto* à l'absence du « péché originel ».





ils le sont, tandis qu'il en est d'autres qui sont saints parce qu'ils sont inspirés du Saint-Esprit et dans la mesure où ils le sont.

*
* *

Les exemples les plus ordinaires de la marge humaine concédée par le Ciel aux traditions sont fournis par les scissions dans les religions intrinsèquement orthodoxes; et ceci est sans rapport aucun avec la question d'hétérodoxie, car les hérésies intrinsèques se situent précisément en deçà de la marge dont il s'agit. C'est un fait que la pensée humaine collective conçoit mal les fluctuations entre les différents points de vue d'une part et les aspects correspondants d'autre part, ou entre les différents modes du subjectif et de l'objectif; il y a par conséquent des polarisations et des scissions qui, pour inévitables et providentielles qu'elles soient, n'en sont pas moins des imperfections dangereuses. Le Ciel permet à l'homme d'être ce qu'il est, mais cette condescendance ou cette patience n'a pas la signification d'une pleine approbation de la part de Dieu.

Les plus anciens textes chrétiens étayent, en ce qui concerne l'ecclésiologie, parfois la thèse latine et parfois la thèse grecque; il en résulte que l'idéal, ou plutôt la situation normale, serait une Eglise orthodoxe reconnaissant un pape non totalement autocrate, mais en communion spirituelle avec l'ensemble des évêques ou patriaches; ce serait donc un pape sans *filioque,* mais ayant néanmoins droit à certaines particularités théologiques, liturgiques et autres, opportunes ou même nécessaires en climat latin et germanique. Les désordres actuels dans l'Eglise romaine — d'une gravité sans précédent — prouvent que la conception latine de l'Eglise est théologiquement étroite et juridiquement excessive; si elle ne l'était point, ces désordres seraient inconcevables (1). Il

(1) L'avènement du protestantisme, dans l'Occident latin, comporte d'ailleurs la même preuve. Psychologiquement — non doctrinalement — le protestantisme réédite au fond, avec beaucoup plus d'excès bien entendu, la protestation de l'arianisme, laquelle comporte malgré tout une parcelle de vérité et un élément d'équilibre.

semble du reste y avoir quelque chose de tragiquement insoluble dans la structure même de la Chrétienté : donnez la suprématie totale au pontife, et il deviendra un césar mondain et conquérant; donnez la suprématie à l'empereur, et il fera du pontife sa chose et son instrument (1). Mais il faut reconnaître que c'est là un cercle vicieux dont on trouve les traces partout où il y a des hommes.

*
* *

Le « mystère insondable » des théologiens n'est parfois que l'expression d'une insuffisance métaphysique, sinon il se réfère à l'évidente insondabilité de la Subjectivité divine : celle-ci est mystérieuse pour la pensée objectivante et séparative comme le nerf optique l'est pour la vision, mais l'impossibilité pour l'œil de percevoir le nerf optique n'a absolument rien de mystérieux. Très souvent, la thèse du « mystère » est soit une affirmation gratuite appelée à voiler une contradiction théologique, soit un truisme pur et simple, dès lors que nous savons ce qu'est la pensée et quelles sont ses limites évidentes.

Tout le drame des théologies, c'est l'incompatibilité entre leur sublimisme simplificateur avec l'idée de *Mâyâ* au degré divin, ou de la Relativité divine; elles en sont réduites, de ce fait, à corriger les impasses

(1) Fort paradoxalement, l'un n'empêche pas l'autre. C'est ce qui s'est produit dans l'Occident latin, où la papauté est finalement devenue la proie, non de l'empereur bien entendu, mais de la politique et par conséquent de la démocratie puisque celle-ci détermine celle-là. Depuis la Révolution Française, l'Eglise est pour ainsi dire substantiellement à la merci des républiques laïcistes, — y compris les pseudo-monarchies en fait républicaines, — car c'est leur idéologie qui décide qui est digne d'être évêque ; et grâce à une conjoncture historique particulièrement favorable, la politique a réussi à pomper dans le moule de l'Eglise une matière humaine hétérogène à l'Eglise. Le dernier concile fut idéo-politique et non théologique : son irrégularité résulte du fait qu'il fut déterminé, non par des situations concrètes évaluées à partir de la théologie, mais par des abstractions idéo-politiques opposées à cette dernière, ou plus précisément par le démocratisme du monde faisant monstrueusement fonction de Saint-Esprit. L'« humilité » et la « charité », maniables à souhait et désormais à sens unique, sont là pour assurer le succès de l'entreprise.





de leur volontarisme foncier avec des expédients philosophiques, « providentiels » dans la mesure où ils sont psychologiquement opportuns à l'égard de telle collectivité. Une des grandes difficultés du Soufisme, c'est que la plus haute métaphysique s'y trouve inextricablement mélangée avec la théologie qui la ternit par ses confusions habituelles au sujet de la « Toute-Puissance »; à moins d'admettre que c'est au contraire la sapience qui approfondit dans ce cas la théologie en lui inculquant en fin de compte quelques lueurs libératrices (1).

Les théologies, du fait qu'elles assument la contradiction d'être des métaphysiques sentimentales, se condamnent à la quadrature du cercle : elles ignorent la différenciation des choses en aspects et en points de vue et elles opèrent par conséquent avec des données arbitrairement rigides dont les antinomies ne sont solubles qu'au-delà de cette rigidité artificielle; en plus, elles opèrent avec des tendances sentimentales, ce qu'on appelle « penser pieusement » ((2). Dans le Christianisme, il y a la volonté d'admettre une différenciation dans l'Unité et la volonté tout aussi impérieuse de ne pas admettre pratiquement que ce soit là une différenciation — les Hypostases n'étant « que des relations » — comme si on voulait faire entrer de force les trois dimensions de l'espace dans une seule; dans l'Islam, un unitarisme têtu se heurte à l'existence du monde et à la diversité de celui-ci, alors qu'il n'y aurait nul conflit si l'unitarisme était méta-

(1) La détérioration dont il s'agit est sensible non seulement sur le plan spéculatif, mais aussi sur le plan opératif où l'élément volitif confère trop souvent à la méthode une allure quelque peu violente, en remplacement d'une alchimie plus intellectuelle ; il en résulte des accidents de déchirure, car on ne peut forcer les portes du Ciel par les excès sans intelligence, quel que soit leur héroïsme. Il faut qu'il y ait équilibre entre le quantitatif et le qualitatif, le volitif et l'intellectif, ce que la vulgarisation moralisante perd volontiers de vue. C'est d'ailleurs cette vulgarisation qui entraîne l'imagerie des prodiges extravagants et, par contre-coup, la dépréciation tout aussi malencontreuse du vrai miracle.

(2) Les conciles dégénéraient parfois en bagarres, ce qui n'est pas très métaphysique mais vaut toujours mieux que la mollesse, à l'égard de l'erreur caractérisée, sous prétexte de « charité » ou d'« humilité ».

physique, donc transparent et souple, comme l'exige sa nature. Chez les uns, il y a une certaine dispersion dans l'objet du culte : Dieu, les Personnes, le Christ, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur; chez les autres, il y a au contraire excès de centralisation, sur un plan où elle ne saurait s'imposer; n'admettre comme cause que Dieu, ne vouloir dépendre que de lui seul, et cela à l'encontre des évidences immédiates, alors qu'en réalité celles-ci n'empêchent nullement que tout dépend de Dieu, et qu'il suffirait d'en être conscient pour être dans la vérité. Il est un zèle qui remplace volontiers la pensée par la vertu, et la vérité par l'héroïsme; ce disant, nous sommes fort loin d'ignorer qu'une attitude dévotionnelle est normale, et par conséquent normative, et qu'il n'y a pas d'intellectualité équilibrée sans elle; mais il faut mettre chaque chose à sa place, et cela est devenu particulièrement difficile à l'humanité passionnelle de l'« âge de fer ». Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'une âme remplie de piété est capable de penser avec détachement, en parfaite harmonie avec la piété et non par opposition à elle, d'autant que l'instinct d'adoration est profond dans la mesure même où il s'imprègne de vérité (1).

Pour le trinitarisme extrême, Dieu est certes Un, mais il ne l'est qu'en étant Trois, et il n'y a pas de Dieu Un sinon dans et par la Trinité; le Dieu qui est Un sans Trinité, ou indépendamment de toute question de déploiement hypostatique, n'est pas le vrai Dieu, l'Unité ne signifiant rien sans ce déploiement. Or c'est là qu'apparaît toute la gravité du trinitarisme : il est des Chrétiens qui, en désaccord d'ailleurs avec le sentiment de la plupart des théologiens, sont incapables de voir dans l'Islam la moindre valeur; Islam et athéisme sont pour eux équivalents ; s'ils ne font pas le même reproche au Judaïsme, c'est pour l'unique raison qu'ils y projettent leur trinitarisme à titre de sous-entendu axiomatique. De ce fait, le reproche musulman de « trithéisme » se justifie; qui est incapable, à force de trinitarisme, de voir que le Koran parle du Dieu d'Abraham — même à supposer

(1) Les textes védantins en font foi, et les théologies dites monothéistes elles-mêmes comportent de toute évidence des secteurs qui témoignent de la même qualité.





qu'il le fasse imparfaitement — et que les Musulmans adorent Dieu et non autre chose, mérite réellement le reproche dont il s'agit. Le Christ, en parlant du Commandement suprême ou en enseignant l'Oraison Dominicale, n'a pas parlé de la Trinité, pas plus que le Dieu du Sinaï, qui a jugé suffisant de se définir en ces termes : « Ecoute, Israël : notre Seigneur est notre Dieu, notre Seigneur est Un. »

Comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, le trinitarisme est une conception de Dieu déterminée par le mystère de la manifestation divine : si nous cherchons en Dieu la préfiguration de ce mystère, nous discernons la Trinité. Appliquée à toute religion, monothéiste ou non, la même idée se présente ainsi : l'Essence est devenue forme, afin que la forme devienne Essence; toute Révélation est une humanisation du Divin en vue de la déification de l'humain.

***

Le Judaïsme et l'Islam font au trinitarisme les objections suivantes: vous dites que le Fils est engendré et qu'il est Dieu; or Dieu n'est pas engendré, il est absolu. Vous dites que le Saint-Esprit émane et qu'il est délégué et qu'il est Dieu; or Dieu n'émane de rien et n'est pas envoyé. Et vous dites que le Père est Dieu et qu'il engendre; or Dieu crée, mais il n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Du reste, comment le Fils et l'Esprit peuvent-ils chacun être identiques à Dieu sans être l'un identique à l'autre ?

A ces objections, un Chrétien pourrait répondre que dans le Judaïsme et l'Islam aussi, la divine Miséricorde n'est pas identique à la divine Vengeance mais que les deux sont identiques à Dieu; Juifs et Musulmans répliqueront qu'il y a là une sérieuse nuance, car la Miséricorde et la Vengeance sont bien divines, mais il serait faux d'affirmer que Dieu se réduise soit à l'une soit à l'autre (1). L'équation n'est que relative,

(1) La Miséricorde est Dieu, mais Dieu n'est pas la seule Miséricorde. Cependant, Dieu est bien plus directement la Miséricorde — le verbe être indiquant ici une identité d'essence et non une équation pure et simple — qu'il n'est la

et c'est là le fond du problème : le Judaïsme et l'Islam admettent d'une certaine manière la relativité *in divinis*, ils distinguent entre l'Essence et les attributs, qualités ou fonctions, tandis que le Christianisme, du moins au niveau théologique, semble vouloir tout réduire à l'absoluité, d'où les ellipses problématiques de la théologie trinitaire.

« Je suis dans le Père, et le Père est en moi » : c'est l'identité d'essence. Mais « mon Père est plus grand que moi » : c'est la différence de degré au sein de la Réalité principielle, donc toujours incréée ou métacosmique. On a prêté le sens d'une équation absolue à la première sentence, tout en relativisant la seconde; au lieu de combiner les deux sentences et d'expliquer l'une par l'autre, on a attribué arbitrairement la seconde sentance à la seule nature humaine.

Nous avons cité cet argument : Dieu crée mais n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Nous préciserons : à moins d'admettre la notion de *Mâyâ*, qui permet de comprendre que le hiatus entre le Créateur et la créature se trouve nécessairement préfiguré *in divinis* par la différenciation entre l'Absolu comme tel et l'Absolu relativisé en fonction d'une dimension de son infinitude; mais cette différence, précisément, n'est réelle qu'au point de vue de la Relativité. Pour les Védantins, la séparation entre l'Absolu (*Paramâtmâ*) et le Relatif (*Mâyâ* = *Ishwara*) est rigoureuse comme pour les Sémites celle entre le Créateur et la créature; mais par compensation, il y a un aspect qui permet de relier le créé et l'Incréé, rien de ce qui existe ne pouvant être autre chose qu'une manifestation du Principe ou une objectivation du Soi ; « toute chose est *Atmâ* » (1).

En d'autres termes : il y a *Atmâ* et il y a *Mâyâ;* mais il y a aussi *Atmâ* en tant que *Mâyâ*, et c'est la

Vengeance, car celle-ci est extrinsèque et conditionnelle, tandis que celle-là est intrinsèque, donc inconditionnelle, sans s'identifier pour autant à l'Absoluité en tant que telle.

(1) Si le panthéisme philosophique avait en vue cet aspect des choses, — ce qui n'est pas le cas puisqu'il ignore les degrés de réalité et la transcendance, — il serait légitime en tant que perspective synthétique ou inclusive. Dans les polémiques des théologiens, ces deux genres de panthéisme sont volontiers confondus.





Divinité personnelle, manifestante et agissante ; et inversement, il y a également *Mâyâ* en tant que *Atmâ*, et c'est l'Univers total sous son aspect de réalité une et polyvalente. Le monde sera alors l'aspect divin d'« Homme Universel » (*Vaishwânara*) ou, en Soufisme, l'aspect d'« Extérieur » (*Zhâhir*); c'est là d'ailleurs le sens le plus profond du *Yin-Yang* extrême-oriental. Et c'est selon cette doctrine qu'on a pu dire que l'*Avatâra* a été « créé avant la création » : c'est-à-dire que, avant de pouvoir créer le monde, il faut que Dieu « se crée lui-même » *in divinis*, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le mot « créer » ayant ici un sens supérieur et transposé, qui est précisément celui de *Mâyâ* (1).

La distinction entre les natures humaine et divine reflète ou symbolise la distinction, à l'intérieur même de la nature divine, entre l'inégalité par rapport au Père et l'égalité, ou entre la relativité et l'absoluité; d'un autre côté, cette distinction principielle s'affirme également sur le plan de la nature humaine, où une dimension est marquée par la contingence terrestre tandis que l'autre est quasi divine, d'où l'interprétation monophysite. Il n'est pas étonnant que cette combinaison de trois polarités — homme et Dieu, homme terrestre et homme divin, Dieu hypostatique et Dieu essentiel — que cette combinaison ou cette complexité, disons-nous, ait donné lieu aux diverses opinions, orthodoxes ou hérétiques suivant les cas, auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; c'est la polarité fontamentale *Atmâ-Mâyâ*, laquelle se répète ou se réverbère dans d'innombrables modalités, dont la plus importante pour l'homme est la confrontation entre Dieu et le monde. Le Prologue de saint Jean énonce

(1) Pour Parménide, le pur Etre coïncide avec le pur Connaître ; tout le reste est « opinion », *doxa*, ce qui n'est pas sans rapport avec la notion de *Mâyâ*, avec la réserve toutefois que, védantiquement parlant, l'Etre de Parménide ne sort pas absolument de *Mâyâ* mais s'identifie ou sommet de celle-ci, *Ishwara*. Corrélativement au culte de la Perfection, il y a toujours eu chez les Grecs une certaine peur de l'Infini, très visible même dans leur architecture : le Parthénon a de la réelle grandeur, mais il exprime la religion du Parfait fini et rationnel, qui s'oppose à la nature vierge en confondant l'illimité avec le chaotique, l'Infini avec l'irrationnel.

cette polarité appliquée au Christ en juxtaposant deux affirmations : *Et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum :* dimension de subordination, puis dimension d'égalité ou d'identité.

Tout l'arianisme s'explique par le souci de rendre compte, sans le savoir, du principe de la relativité *in divinis*, donc de *Mâyâ :* si Arius enseigne que le Fils, sans être créé « dans le temps » comme la création entière, — le temps ne commençant qu'avec la création, — n'en est pas moins « tiré du néant », mais que le Fils est divin en ce sens qu'il est principe de la création cosmique, la création proprement dite, il veut dire au fond que le Verbe, tout en étant divin, n'en a pas moins un aspect de relativité. Il est vrai qu'Arius gâte sa thèse par quelques spéculations aberrantes sur la personne du Christ; mais il faut reconnaître qu'il y a dans sa doctrine une intuition juste et profonde, bien que maladroitement formulée en termes d'anthropomorphisme sémitique et créationniste. Il eût fallu, au lieu de rejeter l'arianisme en bloc, s'en approprier l'intention théologique positive, celle de la Relativité divine, prototype de la limitation cosmique : le Verbe est, ni totalement autre que l'Absolu comme le voulait Arius, ni totalement — ou sous tout rapport — identique à l'Absolu comme le voulaient les homousiastes; s'il faut user de l'antinomisme en dialectique méthaphysique, c'est bien ici. L'expansion et la ténacité mêmes de l'arianisme, à une époque aussi proche des origines, prouve qu'il y avait là plus qu'une simple erreur humaine; aussi le concile de Nicée marque-t-il, non la victoire de la vérité tout court mais celle de la vérité la plus importante au détriment de nuances métaphysiques essentielles ; certes, la théologie dogmatique doit simplifier, mais une vue unilatérale ou fragmentaire est ce qu'elle est, elle ne peut pas ne point donner lieu à des déséquilibres dans la mesure même où son contenu exige la pluridimensionalité.

En tout état de cause, on doit admettre que la formulation théologique de la Trinité constitue, dans un milieu donné, une forme providentielle destinée non seulement à véhiculer le mystère en le protégeant mais aussi à fournir, par son paradoxe même, un





point de repère pour la doctrine totale, donc nécessairement pluridimensionnelle.

*
* *

Il faut distinguer entre la connaissance métaphysique et la capacité de l'exprimer : les Grecs et surtout les Hindous possèdent depuis fort longtemps l'instrument dialectique, car il correspond à leur sens de l'objectivité (1), tandis qu'il faisait défaut aux Sémites primitifs, donc aussi à l'Islam naissant; mais il va de soi que ceci ne signifie rien quant au degré de sagesse de tels individus, d'autant que nous trouvons la métaphysique la plus profonde comme condensée dans telles formules bibliques et koraniques ou dans telles paroles des saints qui s'en inspirèrent très tôt et en dehors de toute influence helléniste possible. Ces remarques, et plus encore nos précédentes considérations sur la métaphysique sous-jacente des théologies, nous incitent à revenir sur certaines données fondamentales de la *sophia perennis,* au double risque de sortir du cadre de notre sujet et de répéter des choses déjà dites. Il s'agit toujours des notions d'absoluité et de relativité, si importantes ou si fatales dans le contexte de la « marge humaine ».

Le Témoignage islamique qu'« il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité » a tout d'abord, métaphysiquement parlant, le sens objectif d'un discernement, donc d'une séparation, entre le Réel et l'illusoire ou entre l'Absolu et le relatif; il a également le sens subjectif d'une distinction spirituelle entre l'extérieur mondain et l'Intérieur divin, et dans ce cas la Divinité objective et transcendante apparaît comme immanente, donc subjective, en entendant ce dernier mot

(1) Pour ce qui est des Extrême-Orientaux, ce sont des contemplatifs, mais symbolistes et non logiciens ; ce sont avant tout des visuels. Les traditions purement mongoliques sont celles de Fo-Hi avec ses deux branches taoïste et confucianiste, puis le Shinto, sans parler des divers chamanismes extrême-orientaux et sibériens ; mais l'âme mongole a également donné son empreinte au Bouddhisme, si bien qu'il est devenu partiellement représentatif du génie spirituel des Jaunes, dans le cas du Zénisme notamment et, d'une façon plus générale, dans tout l'art sacré.

en un sens transpersonnel, c'est-à-dire que le sujet est, non l'égo humain, mais l'intellect pur, l'égo purifié n'étant que la voie d'accès. La doctrine, pour être totale, a encore besoin d'une dimension unitive, exprimée dans l'Islam par le second Témoignage : dire que « le Loué (*Muhammad*) est l'Envoyé de la (seule) Divinité », signifie que le relatif en tant qu'il manifeste directement l'Absolu n'est autre que l'Absolu; et selon l'application subjective, on dira que l'extérieur, le monde, n'est autre que l'Intérieur, le Soi (1).

Mais si le relatif peut avoir cet aspect d'absoluité qui le réintègre dans l'Absolu, — l'Univers ne pouvant reposer sur un dualisme foncier, — c'est que la relativité doit se trouver préfigurée dans l'Absolu même ; *Mâyâ* a son origine dans *Atmâ,* sans quoi la différence subséquente entre Dieu et le monde serait inconcevable. C'est pour cela que la Création totale, si d'une part elle est séparée du Créateur, est d'autre part un prolongement de lui et un « aspect divin » : c'est ce qu'exprime lè Nom divin « l'Apparent » (*Ezh-Zhâhir*) par opposition au « Caché » (*El-Bâtin*), et c'est ce qui permet à certains Soufis d'affirmer que « tout est Dieu », conformément au verset koranique : « Où que vous vous tourniez, là est le Visage de Dieu. » Une apparition particulière du relatif réintégré dans l'Absolu, ou plus précisément de l'Absolu manifesté comme relatif, est le Logos, le Prophète; une autre est le Cœur, lieu de la théophanie intérieure et transmutatrice.

Ce rapport d'identité, le Christianisme quintessentiel l'exprime de la manière la plus directe possible : le Fils est uni au Père; le Christ est Dieu. Que l'homme, qui est relatif, puisse s'identifier à Dieu, qui est l'Absolu, présuppose que la relativité ait un aspect d'absoluité et que, de ce fait, elle se trouve préfigurée *in divinis :* d'où la doctrine du Verbe. « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne

(1) Le Témoignage fondamental, ou la Première *Shahâdah,* comporte une partie négative, qui rejette les fausses divinités, et une partie positive, qui affirme le vrai Dieu : la première est la « négation », le *Nafy,* et la seconde l'« affermissement », l'*Ithbât* ; c'est la distinction de *Mâyâ* d'avec *Atmâ.* La Seconde *Shahâdah,* celle du Prophète, ajoute que *Mâyâ* n'est autre qu'*Atmâ,* en sa substance « non irréelle ».





Dieu » : l'Absolu comporte la relativité et de ce fait la relativité peut réintégrer l'Absolu; la formule patristique que nous venons de paraphraser signifie donc, d'une part que le Logos humain manifeste directement l'Absolu, et d'autre part que l'homme peut réintégrer l'Absolu en s'unissant au Logos humain, dans et par lequel il s'identifie virtuellement à cet Absolu.

L'objection que le Paradis n'est pas l'Absolu et que dans aucune religion l'homme n'est censé devenir littéralement Dieu, n'infirme en rien ce que nous venons d'exposer; car il s'agit, en fait, non d'une transmutation de l'individu comme tel dans la divine Essence, mais tout d'abord d'une « adoption » de l'homme par Dieu : l'homme se situe alors sous l'axe divin, il est ouvert en son for intérieur à l'Infini, il « porte une couronne de lumière increéée ». Il n'y a aucune commune mesure entre son secret spirituel, le mystère d'identité ou d'absoluité, et l'existence — ou la subsistance — de la forme individuelle, mais l'un n'empêche pas l'autre ; l'homme reste homme malgré la réalité d'absoluité qui le pénètre. Le *Nirvâna* n'a pas détruit le Bouddha, il l'a immortalisé; sans quoi il ne serait jamais possible de parler d'une manifestation humaine du Logos. Si Dieu peut « devenir homme », c'est qu'il n'y a aucune concurrence possible entre le divin et l'humain.

Dieu et le monde : chacun des termes comporte la polarisation en absoluité et relativité, et les deux termes représentent eux-mêmes cette polarisation. Il y a en Dieu l'Essence et les Attributs et leur Vie commune; et il y a dans le monde le Ciel, qui fait fonction d'Absolu, et la terre, qui marque le relatif comme tel. Ici comme *in divinis,* le Saint-Esprit est la Vie unitive.

L'équation théologique entre l'Incréé et l'Absolu d'une part et entre le créé et le relatif d'autre part est tout à fait insuffisante : car s'il est vrai que le créé relève par définition de la relativité, il est faux d'admettre que l'Increé relève du même coup de l'absoluité; c'est l'Essence seule qui est l'Absolu pur, bien que la Relativité divine fasse de toute évidence fonction d'Absolu par rapport au créé. Le Logos manifesté détient lui aussi cet aspect ou cette fonction, sans

pouvoir être l'« absolument Absolu »; si le Christ adresse une prière à son Père, ce n'est pas uniquement en raison de la nature humaine, c'est aussi en raison de la relativité du Logos incréé. Si le Fils n'était qu'un abstrait « rapport d'origine », il serait impossible de lui adjoindre une nature d'homme.

Le dogme de la Trinité a existé avant la théologie trinitaire; celle-ci relève de la marge humaine, celui-là de la Révélation. Le dogme pose des données métaphysiques; la théologie, en les combinant, les occidentalise.

*
* *

Une religion n'est pas limitée par ce qu'elle inclut, elle l'est par ce qu'elle exclut; sans doute cette exclusion ne porte pas atteinte à ce que la religion contient de plus profond, — toute religion est intrinsèquement une totalité, — mais elle se venge d'autant plus sûrement sur ce plan intermédiaire que nous appelons la « marge humaine » et qui est le théâtre des spéculations théologiques et des ferveurs morales et mystiques. Ce n'est certes pas la pure métaphysique ni l'ésotérisme qui nous obligeraient à prétendre qu'une contradiction flagrante n'est pas une contradiction; tout ce que la sapience nous permet, — ou plutôt elle nous y oblige, — c'est de reconnaître que des contradictions extrinsèques peuvent dissimuler une compatibilité ou identité intrinsèque, ce qui revient d'ailleurs à dire que chacune des thèses contradictoires renferme une vérité et, par-là, un aspect de la vérité totale et une voie d'accès à celle-ci.

Quand telle religion place en enfer le Logos humain d'une autre religion, ou que telle confession en fait autant avec les saints d'une autre confession, on ne peut tout de même pas soutenir, sous prétexte que la vérité essentielle est une, qu'il n'y a là pas de contradiction flagrante, et que celle-ci n'est point par définition une grave infirmité sur son plan; tout ce qu'on peut avancer comme circonstances atténuantes, c'est que ce plan n'est pas essentiel pour la tradition qui se trompe et que, de ce fait, l'erreur n'infirme pas forcément la spiritualité essentielle, d'autant que les contemplatifs ne se préoccupent pas nécessairement





des anathèmes extrinsèques de leur religion : et on pourrait faire valoir également que dans ces anathèmes, les personnages visés deviennent des symboles négatifs, en sorte qu'il n'y a qu'erreur d'attribution et non d'idée en soi, donc erreur de fait et non de principe.

Pour ce qui est des ostracismes théologiques ordinaires, — qu'il s'agisse d'Occident ou d'Orient, — nous dirons qu'il y a une science profonde dans les fables d'Esope et de Pilpay; l'histoire du renard et des raisins trop haut perchés — donc déclarés trop acides par lui — se répète dans tous les secteurs de l'existence humaine. Au nom de la sagesse, on vilipende la sagesse du voisin pour se consoler — ou se venger — du fait qu'on ne l'a pas trouvée soi-même : d'éminents théologiens n'ont pas hésité d'assimiler la voix intérieure de Socrate au démon et de déclarer diabolique toute la sagesse des Grecs, ce qui est pour le moins un luxe inutile, d'autant que le Christianisme, même d'Orient, n'a pas pu renoncer tout à fait au secours de la dite sagesse, en fin de compte.

Il y a dans l'espace fermé de la théologie deux ouvertures : la gnose et la liturgie. Ce caractère d'ouverture vers l'Illimité est évident pour la gnose; mais il faut savoir que le langage formel du sacré, que ce soit celui des sanctuaires ou celui de la nature, est comme le complément ou le prolongement de la sapience. Car la beauté, comme la vérité pure, est calme et généreuse, elle est désintéressée et échappe aux suffocations passionnelles et aux disputes des mots; et une des raisons d'être de l'art sacré — aussi paradoxal que cela puisse paraître — est de parler à l'intelligence du sage comme à l'imagination du simple, de satisfaire à la fois les deux sensibilités et de les nourrir suivant leurs besoins.

*
* *

Il est des excès dialectiques qu'on ne rencontre pas dans le langage divin; mais le langage humain ne recule pas devant ces audaces, et il faut en conclure que l'homme y trouve quelque utilité ou que son zèle s'en trouve satisfait. Nous avons lu dans un texte

bouddhiste cette expression : suivre un maître, même s'il vous mène en enfer; une expression analogue se rencontre dans des textes musulmans : être heureux de la Volonté de Dieu, même si elle vous destine au feu éternel. Littéralement, de telles expressions sont contradictoires, car la raison suffisante d'un maître est qu'il vous mène au Ciel, et le bonheur en Dieu et par lui coïncide avec le salut; mais ces expressions n'en ont pas moins un sens, et même de toute évidence, sans quoi elles n'existeraient pas dans des contextes spirituels. Ce dont il s'agit, c'est le parfait détachement de l'égo; l'absurdité de l'image se porte garante de l'efficacité du choc. Il faut faire « comme si la situation était telle », bien qu'elle ne puisse être telle; et cela uniquement pour obtenir une attitude intérieure radicale qu'il serait difficile d'obtenir autrement au point de vue du volontarisme sentimental. Cette dernière précision fournit la clef de l'énigme : la mystique volontariste opère souvent avec des biais, des arguments-catapultes, des violences chirurgicales, pour la simple raison qu'à ce niveau-là la vérité pure et simple fait figure d'abstraction inopérante. Pour le « gnostique » ou le « pneumatique », c'est l'inverse qui a lieu : insensible aux exagérations et aux autres mises sous pression, il est immédiatement réceptif pour la vérité comme telle, parce que c'est la vérité et que c'est elle qui le convainc et l'attire.

Il est vrai toutefois qu'il n'y a pas de séparation rigoureuse entre les deux langages : la gnose aussi peut user de formulations absurdes, mais c'est à titre d'ellipses ou de catalyses, et en présupposant l'intuition intellectuelle; ainsi, quand on dit que le sage « est *Brahma* » on propose une image-force en isolant, pour le relever, un rapport métaphysiquement essentiel et humainement décisif, mais non phénoménologiquement exhaustif puisqu'il y a d'autres rapports.

La dialectique des Soufis est volontiers une « danse des sept voiles » : partant de l'idée que rien ne doit être livré qui risque d'être négligé, mal utilisé, profané et ensuite méprisé, et que l'équilibre entre le savoir doctrinal et la réalisation méthodique est chose essentielle, cette dialectique aime à envelopper les vérités





spirituelles de complications abstruses; pour les accepter, ou pour accepter leur existence, il suffit d'en connaître les motifs.

Une considération qui pourrait trouver sa place ici est la suivante : il faut réagir contre l'opinion abusive qui attribue à la sainteté comme telle — non à tel genre de sainteté — toutes les qualités imaginables et par conséquent aussi toute sagesse possible; en ce sens, on a opposé la « sagesse des saints » — de n'importe quels saints — à la métaphysique en soi, simple affaire d'« intelligence naturelle » paraît-il. Or, le phénomène de la sainteté consiste en deux choses : d'une part l'exclusivité, et d'autre part l'intensité, de la pensée et de la volonté en vue du transcendant et de l'au-delà, ou de « Dieu » et du « Paradis ». La sainteté au sens le plus général est donc essentiellement affaire d'exclusivité et d'intensité sur la base d'un crédo religieux; c'est de ces deux qualités surnaturellement inspirées que dépend le don des miracles. Dans le cas de la sagesse, c'est la profondeur et l'envergure de la connaissance intellective qui détermine l'exclusivité et l'intensité du comportement spirituel, mais les deux modes de perfection peuvent se toucher ou s'interpénétrer; il n'y a là aucune incompatibilité ni séparation rigoureuse, car si d'une part « l'esprit souffle où il veut », d'autre part l'homme reste toujours l'homme.

*
**

La marge humaine ne se déploie pas uniquement sur le plan doctrinal ou dialectique, cela va de soi et nous y avons déjà fait allusion en parlant des exagérations rabbiniques stigmatisées par le Christ. D'un ordre analogue sont certaines pratiques excessives consacrées par la tradition ou tolérées par elles, dans l'Hindouisme notamment, où telles opinions ou attitudes, sans être totalement inintelligibles en général, sont en tout cas disproportionnées au point d'être proprement superstitieuses. Ces choses s'expliquent, d'une part par le souci constant de préserver la tradition dans sa pureté originelle, — on oppose alors à des abus d'autres abus, — et d'autre part par un



2

certain totalitarisme propre à la nature humaine; le souci de pureté se combine évidemment avec la constatation que les collectivités ont besoin d'un langage précis, donc incisif et en pratique démesuré, sans quoi les enseignements s'estompent et disparaissent.

Mais peut-être y a-t-il dans certains de ces excès un réalisme qui tend à vouloir épuiser, dans le cadre de la tradition même, les possibilités négatives, un peu comme c'est le cas dans les Ecritures sacrées qui comportent des imperfections sagement providentielles, ou dans l'art sacré où les monstres côtoient les divinités, les démons les anges, afin de réduire au minimum, par une sorte d'anticipation préventive et disciplinée, les réactions en soi inévitables des ténèbres.

*
* *

S'il y a des variations, ou même des divergences, qui sont légitimes ou admissibles spirituellement et traditionnellement, c'est en dernière analyse parce qu'il y a fondamentalement trois types humains avec leurs diverses combinaisons : le passionnel, le sentimental, l'intellectuel (1). Tout homme est un « moi » posé dans le « monde »; ce monde comporte des « formes », et le « moi » comporte des « désirs ». Or la grande question est celle de savoir comment l'homme sent ou interprète d'emblée, de par sa nature, ces quatre données de l'existence humaine; car c'est

(1) La trivialisation de certains termes nous oblige à préciser ici que nous entendons les mots « sentimental » et « intellectuel » dans leur sens propre et neutre, et sans appliquer au premier la nuance péjorative et au second la nuance profane et plate que leur prête le langage conventionnel. Est « sentimental » ce qui relève du sentiment, bas ou élevé, sot ou intelligent, mondain ou sacral ; est « intellectuel » ce qui relève de l'intellect, doctrinal ou méthodique, discriminatif ou contemplatif. Le terme « intellectuel » n'a donc pas la même ambivalence que le terme « sentimental », pour la simple raison que le sentiment est une faculté horizontale et ambiguë tandis que l'intellect — non l'intelligence tout court ni la seule raison — est par définition une faculté verticale et ascendante.





cette conception spontanée qui marque son type spirituel.

Pour l'homme passionnel, les données contingentes de l'existence, le monde et le moi avec leurs contenus, hommes et choses, bonne œuvres et péchés, ont quelque chose de pratiquement absolu; Dieu lui apparaît comme une sorte d'abstraction, un arrière-plan qui ne s'impose pas *a priori*. La passion le domine et l'enfonce dans le monde des apparences (1); aussi sa voie est-elle avant tout pénitentielle, soit qu'il se rachète par une ascèse violente soit qu'il se sacrifie dans quelque guerre sainte, ou dans une servitude offerte à Dieu. L'homme passionnel ne saurait être intellectuel au sens fort du mot; la doctrine le concernant est faite de menaces et de promesses, et du minimum métaphysique et eschatologique qu'une intelligence mêlée de passion peut exiger.

Pour l'homme du type intellectuel, au contraire, les données contingentes de l'existence apparaissent d'emblée comme telles, elles sont quasi transparentes; avant de demander « qu'est-ce que je veux », il demandera « qu'est-ce que le monde » et « que suis-je », ce qui détermine d'avance un certain détachement à l'égard des formes et des désirs. Il est vrai qu'il peut subir des attachements en fonction de réalités célestes transparaissant dans leurs reflets terrestres; l'enfant le plus contemplatif peut s'attacher fortement à des choses qui, dans le désert humain qui l'entoure éventuellement, lui apparaissent comme des souvenirs d'un Paradis à la fois perdu et immanent. Quoi qu'il en soit, pour l'homme foncièrement contemplatif, c'est l'Invisible qui est la réalité, tandis que « la vie est un songe » (*la vida es sueño*) ; le sens platonicien de la beauté remplace chez lui la passion brute.

Le troisième type est l'émotif, le musical si l'on veut; il est intermédiaire, car il peut tendre vers le type passionnel aussi bien que vers le type intellec-

(1) C'est là d'ailleurs, soit dit en passant, la fonction d'une grande partie de la « culture » : enfoncer l'homme dans des impasses de rêve empoisonné et de passion mentale, l'éloigner insidieusement de la « seule chose nécessaire », lui faire perdre le goût du Ciel. Les grands romans du XIXe siècle, notamment, sont là pour cela ; c'est le succédané moderne et centrifuge de la Légende Dorée et des romans de Chevalerie.

tuel, et il se reflète d'ailleurs dans chacun d'eux (1). C'est l'amour et l'espérance qui constituent chez lui l'élément dominant et opératif; et il mettra volontiers l'accent sur les manifestations dévotionnelles, avec une prédilection pour la liturgie musicale. C'est la spiritualité du bonheur, mais c'est aussi celle de la nostalgie.

Tout ceci revient à dire qu'il y a trois façons fondamentales de dépasser la *mâyâ* terrestre : premièrement l'écrasement pénitentiel; deuxièmement la conversion de l'énergie passionnelle en musique céleste; et troisièmement la pénétration intellectuelle qui réduit l'illusion en cendres, ou qui la ramène à sa quintessence.

Ces trois modes ou ces trois types humains, cela va de soi, donnent nécessairement lieu à diverses combinaisons, rendues plus complexes encore par l'intervention de facteurs ethniques, culturels et autres ; aussi faut-il tenir compte, non seulement des trois types en tant qu'ils caractérisent des individus différents, mais aussi de leur présence dans un même individu et même, d'une certaine manière, en tout individu (2). Ce qui nous intéresse ici n'est toutefois pas la complexité de l'être humain mais la différence des hommes : c'est la diversité des dons spirituels, et avant tout la fragmentation de l'homme primordial, qui rend nécessaire le jeu de voilements et de dévoilements dont est faite la pensée traditionnelle.

*(A suivre.)*

Frithjof SCHUON.

(1) Le mode purement profane est ici la poésie lyrique individualiste ; celle-ci est moins nocive en principe que le roman, — à condition qu'elle soit authentique et naturelle et non décadente ni subversive, — d'abord parce que son expression est brève et ensuite parce qu'elle peut s'inspirer d'une beauté cosmique qui dépasse l'individualité du poète ; le cas de la musique est analogue.

(2) Les types dont il s'agit, qui se réfèrent au ternaire « crainte - amour - connaissance », ne coïncident guère avec les trois types du gnosticisme : le hylique, le psychique, le pneumatique. Le hylique n'est jamais un type spirituel ; le passionnel est toujours un psychique, tandis que le sentimental peut être un pneumatique, mais il se rencontre plus communément dans la catégorie précédente.



# LE RETOUR AUX CYCLES

Les historiens des siècles derniers ont considéré la théorie des cycles cosmiques comme une superstition occulte et les ont méprisés. Les plus déterministes se sont montrés opposés à une notion qui nous semble au contraire rationnelle par excellence. Leur méconnaissance des cycles est la conséquence naturelle du fait qu'un phénomène est impossible à fixer lorsqu'il ne se produit qu'une fois, comme c'est le cas d'un événement contingent, ou parce que ce phénomène obéit à une trop longue période d'apparition, en disproportion avec la durée de vie de l'observateur ou même de sa race.

Or les cycles sont mesurés en unités de trop considérable ampleur pour être reconnus de mémoire d'homme, constatation qui est conforme à une règle mathématique, suivant laquelle la limite d'une fonction ne fait pas partie du domaine de cette fonction.

Si les cycles dominent l'histoire c'est qu'ils sont en dehors d'elle. Et au point de vue de leur théorie l'ère chrétienne constitue une ligne fort nette de séparation. La répugnance des historiens à prendre en considération les cycles vient, même chez les incroyants, du christianisme. Ce n'est pas sans raison que dans la numération actuelle les temps laïques se comptent encore avant et après Jésus-Christ. Il en est de même de la conception officielle de l'histoire, tandis que les cycles remontent avant Jésus-Christ.

C'est dans la *Cité de Dieu* que saint Augustin a établi le premier une conception chrétienne et unilatérale de l'histoire. Il écrivit ce livre pour rassurer les chrétiens des premiers siècles déçus dans leur attente de la Parousie. Cette « cité céleste » Augustin la plaçait au-delà de ce monde. Du même coup la courbe de l'histoire devint un profond mystère puisqu'entre la création et le jugement dernier, début

et fin du cycle chrétien, les événements ont pour seule cause la volonté divine, agissant à travers les actions particulières. Tous les auteurs, à la suite d'Augustin, acceptent les faits comme résultat des impénétrables desseins de la Providence, qui ne peut reconnaître d'autre loi que la sienne. Et si une certaine logique de l'histoire se laisse cependant soupçonner, il s'agit, comme le dira plus tard Leibniz, d'une logique cachée. Et de même Chateaubriand, à qui son expérience politique a forcément révélé certaines constances des événements et des passions humains demande qu'on distingue « la marche inexorable du temps de la hâtive conjuration des intérêts et des systèmes ».

Avant le christianisme au contraire les cosmologies anciennes ne comportaient pas généralement de « création », mais une éternité du monde qui impliquait par celà même une certaine périodicité, les temps étant partagés en périodes inégales séparées par des crises. Les Chaldéens, comme le rapporte Bérose, rattachaient les révolutions cosmiques aux mouvements des astres ou plutôt avaient constaté leur synergie. Platon, fidèle disciple de Pythagore, expose dans le *Timée* sa conception de la *Grande Année* qui est celle de presque toutes les traditions des peuples de la Méditerrannée ancienne, dont les Stoiciens ont caricaturé le principe en le simplifiant sous la forme d'un éternel retour, retrouvé plus tard par Nietzsche.

Le monde des anciens, existant de toute éternité, ne peut évidemment pas évoluer toujours dans le même sens. Il comporte des étapes et des retours contraires à la notion de progrès indéfini.

De même que l'année se divise en mois et jours, le temps indéfini est divisé en « grandes années ». Dans des cadres de plus en plus vastes les anciens établissaient une harmonie naturelle et sans mystère qui superposait aux cycles de végétation, aux générations animales et aux vies d'hommes des révolutions astrales et de grandes années cosmiques.

L'idée même d'histoire, au sens philosophique du terme, date du christianisme qui en a déifié la conception et préludé ainsi à Hégel en faisant de la naissance du Christ un moment privilégié du temps. Un fait contingent devint un instant miraculeux, institutionnel, éternel. Du coup la tradition des cycles était stoppée comme l'avaient été les prophéties. Religion historique, le christianisme, s'il a eu un commencement, doit avoir une fin comme il le reconnaît.





Mais il assimile forcément cette fin avec la fin du monde et reste de cette façon logique avec lui-même, comme lorsqu'il fait de son origine une création *ex-nihilo*. Le christianisme transforme une vérité ésotérique en fait historique ou plutôt en limitant la vérité au fait, comme tout éxotérisme, il donne au relatif de l'histoire un caractère absolu. Il crée du même coup le mythe du progrès indéfini qui s'est détaché plus tard de son origine sacrée pour se substituer à la religion elle-même. De ce point de vue le transformisme est une conséquence de cette conception de l'histoire, hypothèse logique qui fait l'économie d'un miracle et qui introduit l'histoire dans le déterminisme de la nature.

Le christianisme a mis fin aux théories de la périodicité cosmique qui ont pris couleur d'hérésie, même celles qui conservaient une prétention théologique comme chez Campanella.

La nouvelle conception du monde aboutit à Hégel qui sanctifie l'événement. Sous son optimisme pharisien il est facile de reconnaître une caricature de l'attitude du croyant adorant les imprévisibles décrets de la Providence. Marx lui-même plonge encore dans une ambiance chrétienne et sa conception de l'évolution historique est une vision providentielle sans le Christ, une eschatologie sans Dieu. Pour lui toute société implique dans son fonctionnement les conditions de sa fin, ce qui est la loi de toute chose « créée ».

Il faudra la nouvelle découverte et l'exploration des traditions orientales pour que les véritables théories cycliques soient exposées en clair et soient comprises. Les penseurs de la Renaissance avaient déjà essayé de sortir de l'ambiance augustinienne des cataclysmes incompréhensibles. Ils s'étaient attachés à une étude des lois de l'histoire, comme Machiavel ou Guichardin ou mieux encore Campanella, dont la notion de cycle historique est liée à l'astrologie. Plus tard Vico conçoit ses *corsi* et ses *recorsi*, comme des flux et des reflux, des laps de temps

finissant par des purges périodiques après quoi recommence une ère de stabilité. Condorcet et Auguste Comte introduisirent en histoire des schèmes mathématiques en émettant l'idée d'une trajectoire parabolique ou hyperbolique du temps. Toutes ces hypothèses ne sont en fait que des succédanés bâtards, des surgeons incomplets de la doctrine hindoue des cycles cosmiques, dont Ballanche eut connaissance comme il le semble d'après sa *Palingénésie*.

La notion de cycle, si elle est traditionnelle d'origine, n'en est pas moins formulable rationnellement et il est d'ailleurs difficile d'échapper à la constatation emprique que l'histoire est réglée par des lois. Même un historien aussi prudent que Jacques Bainville l'admet, sans nous dire toutefois de quelles lois il s'agit.

L'historien moderne qui a essayé, sans allusion directe à la tradition, de sortir l'histoire de son empirisme absolu est un Anglais illustre, Arnold Toynbee. Comme il l'a dit lui-même avec une élégante probité il doit beaucoup au sociologue français Gabril de Tarde, qui avait basé son système sur la notion sociale d'imitation, c'est-à-dire en grande partie de tradition, de répétition et de rythme que Toynbee appelle « mimétisme ». Malheureusement la terminologie de Tarde souffre d'une conception rapetissante qui dessert sa pensée. Dans le monde physique il nomme « ondulation » ce qui est rythme. Dans le monde biologique il appelle « génération » ce qui est hérédité. Dans le monde moral et psychique il voit bien que tout acte humain comporte une part d'« imitation » et une autre d'opposition à l'ambiance, mais il ne réussit pas à unir ces deux pôles de la dualité dans la notion synthétique de rythme.

C'est à Tarde que Toynbee a emprunté le schéma de ses rythmes duels, action-réaction, croissance-déclin, défi-riposte. Remontant le courant de l'histoire il a considéré le cosmos comme une seule organisation, et l'essence géographique et biologique comme le milieu institutionnel qui commande les événements dans leur plus petit détail. Par exemple il montre le froid et le chaud capables de déterminer à ce point la vie des populations primitives qu'il se





demande si les autochtones, habitant encore aujourd'hui près du pôle ou de l'équateur, sont vis-à-vis de leurs terres des maîtres ou des esclaves. Il voit ces peuples prisonniers des cycles de végétation et du climat et il constate que tout aménagement artificiel qui reculerait les limites de cette prison naturelle ne réussirait pas à la supprimer tout à fait. Et ce n'est pour lui qu'un jeu de passer du plus au moins et du primitif au « civilisé ».

Toynbee pose d'abord ce principe très général et quasi mathématique que toute civilisation dans tous ses aspects et ses modalités est limitée par des forces supérieures en puissance qui peuvent d'ailleurs être inférieures dans la hiérarchie des valeurs. Ainsi introduit-il pour la première fois depuis l'antiquité la notion de totalité en histoire. Pour lui, comme pour les anciens, l'histoire ne se limite plus à une patrie, à une nation, mais à des civilisations et des traditions qui forment de véritables unités. Il applique la méthode de l'imitation « tardienne » de son « mimétisme », à l'évolution historique. Il voit dans le comportement mimétique des hommes un mécanisme analogue à l'hérédité et à l'habitude, aussi naturel qu'une fonction vitale. Grâce à l'automatisme de la répétition qui permet une économie des forces, une somme valable d'énergie est libérée qui peut être appliquée par les plus doués des membres de la société à un travail vraiment créateur.

Dans les civilisations primitives ce mimétisme est axé sur le passé. C'est un aspect traditionnel. On imite les ancêtres. C'est pourquoi les anciennes civilisations ont été si solides, tandis que les civilisations modernes, non plus statiques mais dynamiques sont instables et vulnérables. Chez elles le mimétisme prend pour modèles des individualités créatrices et hors séries qui sont tournées vers l'avenir, ce qui entraîne la société entière à vivre dangereusement, à anticiper le futur sous la fascination de la nouveauté inconnue et par conséquent redoutable.

Parmi les trois éléments principaux de toute civilisation, reflets, si l'on veut des trois *gunas* hindous, l'économique, le politique et le culturel, correspondant au corps, à l'âme et à l'esprit de la société, c'est évidemment le culturel qui devrait relever de

la coutume et dont l'*imitation* est ici une caricature de la tradition. C'est pourquoi toute culture non traditionnelle est si fragile. Car c'est « par la tête que pourrit le poisson », alors que l'économique et le politique peuvent encore donner l'illusion de la force quand celle-ci s'en est allée depuis longtemps.

La dissolution d'une société a pour cause immédiate un échec dans le devoir de la minorité, toujours gouvernante, devoir qui lui incombe de remettre en lumière les normes extérieures et créatrices de son fonctionnement. Le peuple ne trouvant plus dans sa fausse élite un modèle à imiter crée ses valeurs ou plus simplement imite une élite étrangère. Il devient un prolétariat, c'est-à-dire un groupe social vivant à l'intérieur d'une civilisation sans « appartenir » effectivement par ses normes à celle-ci. Le prolétariat ne se définit pas essentiellement par une pauvreté relative, mais bien par la fameuse « aliénation » marxiste, que celle-ci soit économique ou culturelle. Le « prolétaire » ne se sent pas chez lui et souffre du ressentiment de ceux qui se croient rejetés, humiliés, offensés. L'unité de la société est détruite. La fin intervient soit par une guerre extérieure, soit plutôt par une guerre civile qui consacre la faiblesse du régime.

Les différentes phases de cette évolution des sociétés sont appelées par Toynbee : genèse, croissance, effondrement et désagrégation. La courbe de croissance s'effectue suivant un certain rythme que l'auteur nomme défi-riposte et la courbe du déclin suivant un autre rythme retraite-retour, qui peut aussi apparaître comme déroute-ralliement ou schisme-palingénésie. L'auteur voit dans ces modalités les métamorphoses d'un mouvement traditionnel, plus général et même universel, que les Chinois nomment l'alternance du *yin* et du *yang* et les hindous les deux phases de la respiration de Brahma.

Les sous-périodes, indéfiniment décroissantes, interfèrent avec les périodes de degré supérieur, et il se produit en fait une évolution très complexe, perpétuellement originale, tout en restant fidèle au sens de la courbe évolutive et largement prévisibles par analogie. Les interférences sont telles que toute succession d'événements se manifeste sur un autre plan en simultanéité, ce qui permet de synthétiser les périodes avec les états et d'unir dans un synchronisme complémentaire la victoire (des uns) et la défaite (des autres), la création et la destruction, la naissance et la mort. C'est pourquoi pour Toynbee le véritable mouvement de la vie sociale est un mouvement de retour et d'auto-régulation qui utilise et améliore la première phase d'essai formateur. Le retour implique une continuité et une finalité qui rendent le cycle complet.





Cette conception des cycles sociaux implique des conséquence intéressante. Toynbee remarque, par exemple, que rien n'échoue comme un premier succès, trop immédiat et trop complet, qui provoque une réaction de la part de l'adversaire à laquelle l'organisme social victorieux, trop différencié et adapté, comme le suppose son succès d'entrée et son absence de réserve, ne peut faire face. C'est pourquoi aussi toute spécialisation est une impasse, comme toute amélioration unilatérale. Egalement il remarque que l'amélioration d'une technique militaire exclusive est un signe certain de décadence puisqu'elle prouve que l'équilibre social ne peut plus être obtenu que par la force. Cette armature suppose une civilisation menacée qui n'est plus sûre de sa victoire. C'est pourquoi aussi les apogées, les âges d'or se placent au moment où le mouvement pendulaire ne peut plus effectuer sa phase de retour et de renaissance. Ce sont des étés de la Saint-Martin qui préludent à une déchéance que provoquera la première attaque extérieure ou intérieure un peu puissante. De même encore l'unification des grands empires est un signe de décadence ou de déclin. Ils préludent à la dissolution, au morcellement en nouvelles unités plus souples, plus libres, plus humaines. Les exemples abondent, sans aucune exception, qu'il s'agisse de l'empire d'Alexandre, des Romains ou des Arabes, des empires espagnol anglais ou français, ou plus près de nous de l'ancienne Autriche. Dans son survol de l'histoire Toynbee aperçoit l'onde puissante de la civilisation rouler au fond des âges. Il voit les grands monstres politiques s'écrouler en poussière de vagues qui refluent et se reforment à l'horizon.

Quand la fin menace un colosse unique elle est terrible et c'est ce qu'on appelle la fin d'un monde.

La véritable dialectique de l'histoire réside à notre niveau dans le télescopage au cœur de l'homme présent et vivant du futur avec son passé, de l'instant avec l'intemporel. Le réactionnaire veut stabiliser le passé ou le rétablir dans un équilibre utopique. Le révolutionnaire veut hâter l'avenir vers un autre équilibre non moins arbitraire et qui sera dépassé lui aussi. Seul l'homme qui voit dans l'instant, l'image de l'éternité est l'homme éternel. Lui seul est un vivant. Le mensonge de l'histoire c'est d'être elle-même historique, comme l'avait remarqué plaisamment Leibniz. Les temps comprennent de longs siècles vides qui n'en ont pas moins été vécus par les contemporains, même si l'histoire les a oubliés. Il y a des époques plus « historiques » que d'autres : ce sont les périodes fatales de crises et de changements. Nos vies à leur image possèdent elles aussi leurs moments critiques, leurs années fécondes et celles où, comme dit l'humoriste, on n'est pas en train.

Luc Benoist.

---



# LES ÉTATS POSTHUMES CHEZ LES INDIENS D'AMÉRIQUE

Les Aztèques ne considéraient pas la mort comme une fin. Pour eux, il n'y avait pas de solution de continuité entre l'existence terrestre et la vie posthume. Aussi ne craignaient-ils pas la mort, qu'ils regardaient comme un simple passage.

Ils pensaient qu'il y avait trois sortes de mondes : les cieux, le domaine terrestre, et les mondes « souterrains » ou infernaux.

Parmi les cieux, ils distinguaient treize degrés. Les deux degrés supérieurs étaient la demeure du couple suprême, Tonacatecuhtli et son épouse Tonacacihuatl (« Seigneur et Dame de notre Subsistance », Brahma et sa Shakti), les Divinités créatrices du monde et des autres dieux (1). Le onzième ciel, le Ciel Rouge, était le séjour du dieu du feu; le dixième, le Ciel Jaune, l'habitat des dieux-soleils; le neuvième, le Ciel Blanc, la demeure de l'étoile du soir. Dans le huitième, le contact de couteaux d'obsidienne produisait des orages. Du septième, ou Ciel Bleu, Huitzilopochtli, protecteur particulier des Aztèques, faisait sa résidence. Le sixième ciel, le Ciel Vert, était le domaine des vents. Le cinquième était hanté par des étoiles filantes, des comètes, des serpents de feu. Dans le quatrième, vivaient les oiseaux et les déesses du sol. Le soleil poursuivait sa ronde dans le troisième, ainsi que Centzonmimixcoa, dieu des étoiles innombrables du nord. Le deuxième ciel était habité par les étoiles, les dieux du ciel nocturne et de la voie lactée. Dans

(1) Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl se nommaient aussi Ometecuhtli et Omecihuatl, « Deux-Seigneurs », « Deux-Dames », car ils pouvaient être envisagés sous un double aspect. Leur demeure était encore appelée Omeyocan, « Deuxième endroit », ou « Endroit double ».

le premier ciel évoluaient la lune et les planètes, se formaient les nuages.

Ces conceptions ont généralement été interprétées dans un sens naturaliste. Or, il s'agit là, très probablement, d'un symbolisme de caractère astrologique. Certes, les Aztèques — du moins si l'on juge par les éléments tardifs et incomplets sous la forme desquels nous est parvenue leur doctrine, — mêlaient parfois le naturel et le surnaturel, le premier n'étant pour eux qu'une manifestation du second. Ils ne concevaient pas de limites bien nettes entre les divers ordres de réalité. Pour eux, ces nuages, ces oiseaux, ces étoiles, étaient peut-être des créatures visibles, mais étaient surtout et en même temps des figures et des productions des puissances invisibles; les dieux qui leur étaient liés ne devaient pas être assimilés aux formes créées : ils étaient au contraire des personnifications des influences célestes que symbolisaient ces divers aspects de l'univers.

Notons toutefois que les quatre régions célestes supérieures étaient appelées Teteocan, les « Cieux invisibles », et les neuf régions inférieures Ilhuicatl, « Lieu de l'Activité céleste visible », les quatre degrés suprêmes présentant donc un caractère de nature particulière par rapport aux autres (2).

La « Maison du Soleil », Toniatu-Hichan, ou Paradis Est du Soleil, était le séjour des victimes offertes en sacrifice, et des soldats tués au combat. On disait qu'à l'aube les âmes des guerriers devaient aller à la rencontre du soleil, et l'escorter de l'horizon oriental jusqu'au zénith.

La « Maison du Maïs », Cincalco, ou « Paradis Ouest du Soleil », était réservée aux femmes mortes en couches, qui étaient élevées au rang des déesses nommées Cihuapipiltin, ou Cihuateteo. Elles accompagnaient le soleil dans sa course, du zénith jusqu'à l'horizon occidental. Leur mort était assimilée à un sacrifice, en raison du rôle sacré de la maternité.

(2) Si l'on admet que les cieux figurent les états supérieurs de l'être, cette distinction peut être analogue à celle du domaine de la Non-Manifestation, et du domaine de la manifestation informelle. On voit en effet que, dans les quatre régions supérieures, ne se trouvent, outre la Divinité, que le dieu du feu et les dieux-soleils, qui peuvent être assimilés à des symboles de l'Etre, ou du Verbe, en tant que Lumière, tandis que les autres régions sont en grande partie constituées par des sphères planétaires ou stellaires, ce qui les rattache effectivement aux états informels.





Les personnes qui succombaient à une maladie que leur avait envoyée le dieu des eaux, celles qui avaient été foudroyées ou noyées, étaient reçues dans le Ciel du Sud, ou Tlalocan. C'était, si l'on juge par les fresques, une résidence heureuse, où l'on pratiquait le chant, la danse et les jeux.

Ceux qui n'étaient pas destinés à l'un de ces paradis allaient au « Séjour des Morts », Mictlan, qui était le Ciel du Nord, représenté comme un monde souterrain, et d'où soufflait ce vent furieux et redoutable dont parle Sahagun, le *Mictlampa ehecatl*. Il ne s'agissait pas à proprement parler d'un lieu d'expiation, mais simplement d'une issue moins favorable que celle des autres séjours. Il fallait tout d'abord accomplir un voyage « souterrain », qui devait figurer une longue et obscure pérégrination par une multitude d'états périphériques; les trois autres « cieux » constituaient sans doute des états « centraux », en dépit de leurs appellations liées aux points cardinaux.

On gagnait le chemin menant à Mictlan par des cavernes. On disait que les ruines zapotèques et mixtèques de Mitla, dans l'Oaxaca, couvraient les entrées de ce royaume infernal. Il était nécessaire de traverser huit régions souterraines, avant de parvenir à la neuvième, terme du voyage. Aussi les morts étaient-ils munis, lors de leur sépulture, de tout ce qui devait leur être utile pour cette marche symbolique : aliments, couvertures, oriflammes de papier; on sacrifiait également un chien, dont l'âme devait servir de guide. Une perle de jade était placée dans la bouche du cadavre, et elle était considérée comme un substitut du cœur. Il y avait aussi des cadeaux pour Mictlantecuhtli et Mictlancehuatl, le Seigneur et la Dame des Enfers. Avant les funérailles, les prêtres prévenaient le défunt du voyage qu'il allait devoir accomplir, et lui enseignaient la façon de triompher des obstacles qu'il allait rencontrer.

Le premier de ces obstacles était un fleuve large et rapide, le Chicnahuapan, qu'il fallait franchir en

tenant la queue du chien, ou monté sur son dos (3). Dans le second domaine, on devait passer entre deux hauts sommets qui se heurtaient à intervalles irréguliers. Le troisième comportait l'ascension d'une montagne aux sentiers couverts de pierres tranchantes. Dans le quatrième, des vents violents coupaient comme des couteaux d'obsidienne. Le cinquième séjour était pavoisé de drapeaux. Dans le sixième, des flèches venaient frapper les âmes. Le septième était peuplé de bêtes fauves qui attaquaient les malheureux voyageurs, et leur mangeaient le cœur. Par des défilés obscurs et des rochers abrupts, on pénétrait dans la huitième région. La neuvième, où les âmes trouvaient enfin de repos, se nommait Chicnahuamictlan.

Les croyances des Mayas quant aux états posthumes étaient sensiblement les mêmes que celles des Aztèques, bien que présentées sous une forme un peu plus simple peut-être.

Ils concevaient un Paradis, lieu de délices, d'où était bannie la souffrance, où régnait un éternel été, et où l'on goûtait une nourriture et des boissons savoureuses. Là, à l'ombre de la Ceiba, les guerriers tués au combat, les victimes sacrificielles, les femmes mortes en couches, les suicidés (sacrificiellement sans doute) pouvaient jouir d'un éternel repos (4).

Par ailleurs, les Chortis considèrent que l'être humain, — du moins celui qui le mérite, — est identifié, après sa mort terrestre, à l'entité céleste symbolisée par une étoile, ce qui revient à les faire pénétrer

(3) Le chien de couleur jaune est un substitut du lion, c'est-à-dire qu'il est un emblème solaire ; d'où son aspect bénéfique.

(4) Voici ce que dit Landa au sujet de la vie future : « Selon eux, cette vie future se divisait en vie bonne et en vie mauvaise, en vie pénible et en vie pleine de repos. Ils disaient que la vie mauvaise et pénible est réservée aux gens adonnés aux vices, et la vie bonne et délectable, à ceux qui avaient mené leur existence selon de bons principes. Le repos que, à leur dire, ils devaient atteindre s'ils étaient bons, était ainsi fait : ils iraient dans un endroit tout-à-fait délicieux, où rien ne leur ferait de peine, et où il y aurait abondance d'aliments et de boissons d'une grande douceur, et un arbre qu'ils appellent là-bas Yaxché, très frais et très ombreux, qui est une ceiba, sous les ramures et à l'ombre duquel ils se reposeraient et se délasseraient tous pour toujours. »





dans le domaine informel, et s'avère conforme à la tradition transmise par le Popol Vuh, relative aux Quatre Cents Jeunes Gens qui, telles les Atlantides, furent assimilés aux étoiles appelées Motz (« Groupées »), c'est-à-dire aux Pléiades. Selon les prêtres chortis, le cortège solaire est constitué par 40.000 esprits d'hommes, 40.000 esprits de femmes et 40.000 esprits d'enfants. Ce nombre de 40.000 = 400 × 100 est ici synonyme de multitude innombrable.

Le Ciel des Mayas semble aussi avoir été divisé en treize parties, qui pouvaient être regardées, soit comme superposées, soit comme disposées à la façon d'un perron, comportant six marches montantes à l'est, six marches descendantes à l'ouest, la septième, centrale, étant la plus élevée.

Quant au royaume des Enfers, il se nommait Mitnal, et les démons y tourmentaient ceux qui devaient s'y rendre, par le froid, la faim, la soif, et d'autres souffrances. Il y avait également neuf séjours souterrains, situés l'un au-dessous de l'autre ou bien disposés également comme des marches d'escalier, quatre descendantes et quatre montantes, la cinquième étant la plus basse (5). Ils étaient régis par les neufs Seigneurs de la Nuit, à l'aspect redoutable.

Dans le Popol-Vuh, deux descentes aux Enfers, lesquels sont appelés Xibalba, se trouvent successivement relatées. La première est celle des sept Ahpu, la seconde est celle des Jumeaux. Elles comportent d'ailleurs des épisodes tout à fait semblables.

Les Ahpu, précédés par les messagers des Camé, les quatre *Tukur*, qui revêtaient l'aspect de hiboux, « descendirent le chemin qui menait à Xibalba, en forte déclivité. Après cette descente, ils parvinrent au bord des rivières enchantées, dans des ravins nommés Ravin Chantant-Résonnant, Ravin Chantant ; ils passèrent sur les rivières enchantées aux arbres épineux; les arbres épineux étaient innombrables; ils passèrent sans se faire de mal. Ensuite, ils arrivèrent au bord du fleuve du Sang, qu'ils passèrent sans boire. Ils parvinrent à un autre fleuve, d'eau seule-

(5) On voit que l'« abîme » infernal reproduit en creux, c'est-à-dire négativement, la forme de la Montagne céleste. Seul, le nombre des gradins diffère.

ment; sans avoir été vaincus, ils le franchirent aussi. Alors, ils arrivèrent là où quatre chemins se croisaient. Une chemin rouge, un chemin noir, un chemin blanc, un chemin jaune; quatre chemins. Voici que Celui du Chemin Noir dit : « Prenez-moi, je suis le maître-chemin »; ainsi parla Celui du Chemin. Là, ils furent vaincus. En arrivant là où s'assemblait le gouvernement de Xibalba, ils furent vaincus. » (6)

Telles étaient les diverses épreuves qui leur étaient préparées :

— Celle de la Grotte Obscure, ou Demeure Ténébreuse, où il faut s'éclairer avec des torches qui ne doivent pas se consumer.
— Celle de la Grotte du Froid, ou Demeure des Frissons, dans laquelle règne « un froid tout à fait insupportable ».
— Celle de la Caverne des Tigres, ou Demeure des Jaguars.
— Celle de la Caverne des Chauves-souris, ou Demeure des Vampires.
— Celle de la Grotte des Silex, ou Demeure d'Obsidienne, dont les parois sont tapissées de pierres tranchantes, ou même de flèches et de couteaux de pierre menaçants.

En fait, les Ahpu ne connurent que la première, parce que, en sortant de celle-ci, n'ayant pu rendre les torches de pin et le tabac qui leur avaient été confiés, et qu'ils avaient utilisés, ils furent sacrifiés par les Camé.

Quant aux Jumeaux, leur voyage aux Enfers s'effectua sous des auspices différents. En voici le récit : « Alors, ils s'acheminèrent, chacun avec sa sarbacane. Ils descendirent vers Xibalba. Ils dévalèrent fort vite

(6) Remarquons que les Ahpu gagnent Xibalba par le chemin noir, qui est celui de l'Ouest, d'où naissent les ténèbres, alors que les Enfers sont généralement localisés au Nord. Il y a là une différence d'interprétation symbolique, peut-être consécutive à un « transfert » du paradis du Nord à l'Est, et de l'enfer de l'Ouest au Nord. Par ailleurs, les Camé, Seigneurs des Enfers, ne sont pas neuf, mais sept seulement, comme les dieux solaires.





la pente rapide, et passèrent les rivières enchantées des ravins; ils les passèrent parmi des oiseaux; ce sont les oiseaux appelés Rassemblés. Ils franchirent le fleuve Abcès, le fleuve Sang, où, dans l'esprit de ceux de Xibalba, ils devaient être vaincus; ils ne les passèrent autrement que sur leurs sarbacanes. Sortis de là, ils arrivèrent à la croisée des Quatre Chemins. Or, ils connaissaient les chemins de Xibalba. » Après s'être enquis des noms des chefs du royaume infernal, afin de détenir une emprise sur eux, ils s'avancèrent vers eux et les saluèrent, chacun par son nom. Puis ils triomphèrent des épreuves suivantes :

— De celle de la Demeure ténébreuse, en ne faisant pas usage des torches ni du tabac qui leur étaient remis.
— De celle de la Grotte du Silex, en promettant aux couteaux et aux flèches la chair des animaux à tuer.
— De celle de la Grotte du Froid, en parvenant à allumer du feu.
— De celle de la Caverne des Jaguars, en donnant à ces derniers des os à ronger.
— De celle de la Demeure du Feu, qui ne figurait pas dans l'énumération précédente. Il y avait « seulement du feu à l'intérieur; ils ne furent pas brûlés par lui, quoiqu'il rôtît, quoiqu'il fût ardent ».
— De celle de la Grotte des Chauves-Souris. Là, ils dormirent, protégés par leurs sarbacanes. Mais alors, à l'aube, le Vampire descendu du ciel trancha la tête de Hunahpu, consommant son sacrifice, et préparant son ascension (7).

Les Incas voyaient, eux aussi, la destinée humaine

(7) Selon R. Girard (op. cit.), lors des cérémonie funéraires des Chortis, le corps doit être placé au centre d'une croix, au milieu de la maison, la tête tournée vers l'Orient, les pieds vers l'Occident. Il est ainsi symboliquement transporté au Centre du Monde. L'âme, comme l'Essence divine, est figurée par un ruban ou une corde, qui sera halée vers le ciel au bout de quatre jours, et que les Chortis représentent par une chaîne de treize fruits entourant le cadavre, et appelée « le filin par lequel notre Seigneur nous tire ».

selon une double perspective. D'une part, le Hanan Pacha, ou « Monde d'en haut », constituait une sorte de paradis où étaient récompensés les gens vertueux, et, bien sûr, les membres de la noblesse, dont on ne pouvait imaginer qu'ils fussent pécheurs. Ce domaine semble avoir été regardé comme un prolongement de la vie terrestre, mais il a pu symboliquement évoquer un état d'ordre supérieur. D'autre part, le Occo-Pacha, ou Ucui-Pacha, destiné aux pécheurs, où l'on souffrait de la faim, de la soif, où l'on n'avait que des pierres en guise de nourriture.

D'aucuns ont estimé que, chez les Incas, ces conceptions devaient avoir été, sinon introduites, du moins influencées par le Christianisme.

Certes, elles se rapprochent de croyances similaires sur la vie future enseignées par les traditions monothéistes. Mais en fait, les diverses expressions doctrinales ne sont pas liées à des questions d'influence ou de contact; elles possèdent leur réalité et leur vitalité propres, tout en découlant de la Tradition primordiale.

Une remarque analogue, et d'une importance plus grande encore, pourrait être faite en ce qui concerne les conceptions des Aztèques et des Mayas. Leurs descriptions des divers états posthumes sont extrêmement voisines de celles que l'on rencontre parmi les traditions ésotériques de l'Occident, et en particulier, pour ne citer que les plus connues, de celles que contiennent l'« Enéide » et la « Divine Comédie ». Aussi sommes-nous tentés de voir là, au-delà des données proprement religieuses, une allusion assez claire au processus initiatique, et aux divers états par lesquels passe l'être au cours de sa réalisation spirituelle.

Jean-Louis GRISON.

---



# NOTES SUR L'ICONOGRAPHIE D'ANGKOR

(Suite) (*)

## 2. GARUDA ET NAGA

Le *garuda* et surtout le *nâga*, ont été traités à Angkor comme des éléments décoratifs majeurs, notamment sous la forme originale et riche du *nâga*-balustrade. On se tromperait en supposant qu'ils perdent de ce fait leur valeur symbolique. D'une façon générale, le *nâga*, sorte de cobra multicéphale (1), est le symbole de la potentialité originelle, des Eaux primordiales au « centre » desquelles éclôt le temple, résumé de l'univers manifesté (2) ; il vit aussi sous la terre et la supporte, ce qui n'est pas très différent : le serpent Ananta est le gardien du nadir. Symbole royal de ce fait car, dit la stèle de Pre Rup, le roi, à la suite du *nâga* (ou à sa place), « porte constamment le poids de la terre ». A ce thème se rattache le mythe de Vishnu-*Anantasâyin* (couché sur Ananta), fréquemment représenté à Angkor : on en connaît notamment une grande statue de bronze provenant du Mebon occidental, significativement placé au centre géométrique du Baray, lac artificiel de l'Ouest. Mais la plupart des temples khmers sont, d'une certaine

(*) Voir *E.T.* n° double mai-juin et juillet-août 1970.

(1) Le nombre des têtes, toujours impair, varie à Angkor de trois à neuf.

(2) Exceptionnellement, dans un fronton de Banteai Srei, le *nâga* est figuré parmi les ondées de la pluie bienfaisante produite par Indra, ce qui l'assimile aux Eaux « supérieures » et, comme nous l'indiquerons plus loin, à l'arc-en-ciel. Mais le fait n'est nullement exceptionnel dans les légendes et les croyances populaires du Cambodge.

manière, des figurations du mythe vishnouïte : tous ou presque, depuis le Bakong (X[e] siècle), comportent les *nâga*-balustrades ; la tige de lotus issue du nombril divin s'identifie à l'axe cosmique qui, venant des profondeurs de la terre, traverse la cella du temple — le *linga* central en est la trace —, et s'épanouit au sommet de la tour, précisément, en une fleur de lotus à huit pétales. A une époque tardive — à Banteai Samre par exemple, qui date du milieu du XII[e] siècle — le serpent du mythe vishnouïte est remplacé par un dragon, ce qui ne modifie évidemment pas la valeur du symbole, mais introduit une interprétation iconographique originale. Notons encore, dans le même ordre d'idées, que la représentation, au Prasat Kravan, de Vishnu « seigneur des trois mondes » est surmontée d'un crocodile : bien que l'emplacement de l'animal en rende l'interprétation délicate, on signalera que le souverain de la terre et des eaux, dans la mythologie populaire du Cambodge, se nomme *neak*, comme le *nâga*, mais qu'il s'agit en fait d'un crocodile. Kron Pâli, le roi Bali confiné par l'*avatâra* vishnouïte Vâmana dans le monde souterrain, est ici un crocodile, « maître de la terre et des eaux ». Les deux symboles du *nâga* et du crocodile sont donc localement équivalents (3). En outre, et ce ne peut être indifférent ici, le crocodile est parfois une interprétation du *makara*. Il faut enfin rappeler que la mère du Cambodge et de ses dynasties est une *nagî* nommée Somâ, fille du *Nagârâja*, et donc symbole des Eaux originelles (stèle de Mi-son, VII[e] siècle) ; en outre, Somâ est la lune, et le *nâga* est le symbole des dynasties « lunaires », le *garuda* étant, comme nous le dirons plus loin, celui des dynasties « solaires ».

En divers bas-reliefs, et surtout aux portes d'Angkor-Thom, le serpent est Vasuki, l'instrument du

(3) Mme E. Porée-Maspéro a relevé, sur un bas-relief pré-angkorien (Preah Baray Bacei), un Vishnu-*Anantasâyin* dont la monture est en fait un crocodile (*Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris-La Haye, 1962, p. 3). Le *nâga* serait donc, selon elle, une interprétation brahmanique « savante » du symbole local. La substitution ne fait guère de doute en effet, mais elle est purement formelle, le symbole n'étant pas altéré.





« barattage de la Mer de Lait » selon le mythe de *Râmâyana*. Les *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom donnent à la ville l'aspect d'un gigantesque « barattage » dont le pivot correspond, soit aux portes quadricéphales de l'enceinte, soit au Bayon lui-même, qui en occupe le centre géométrique. Les inscriptions soulignent que l'*amrita* produite par cette opération est la « fortune royale », la prospérité du royaume.

Il faut encore rappeler les « serpents enroulés » (*neak-pean*) du temple qui porte aujourd'hui ce nom. Le Neak Pean est un lotus, mais un lotus bouddhique : c'est le trône du *Boddhisattva* élevé sur les degrés de la montagne cosmique. Cette montagne est encerclée à sa base, au ras de l'eau du bassin, par deux *nâga* dont les queues se nouent et qui, à un étroit passage près, se referment sur eux-mêmes : leur symétrie est trop évidemment proche de celle du caducée pour qu'on n'y aperçoive pas le symbolisme des deux énergies complémentaires différenciées dès lors que s'ordonne le chaos, et qui se résolvent dans l'unité principielle (4).

(4) Le thème du double *nâga* en appelle aussitôt un autre, sculpté à fleur de pierre sur les monuments des dernières époques : c'est celui des perroquets affrontés, motif d'inspiration sassanide. Les relations du Cambodge ancien et de l'Empire perse ont été démontrées par les trouvailles du port founanais d'Oc-eo ; les reliefs dont il s'agit rappellent en outre à l'évidence la texture d'un tissu, ce qui pourrait être une indication d'origine précise. Le symbolisme du thème est ici d'autant plus clair qu'il s'inscrit dans un schéma exactement semblable à celui du *yin-yang* chinois, (fig. 1).



Monture de Vishnu, Garuda (« Parole ailée ») est un oiseau puissant, mi-homme, mi-rapace ; il est le *nâgâri*, l'« ennemi des serpents », le *nâgântaka*, le « destructeur de serpents ». La dualité des deux animaux semble s'exprimer pour la première fois dans les figures monumentales du Prasat Thom de Koh Ker (Xe siècle) (5). Certes encore, les puissants *garuda* de la Terrasse des Eléphants, à Angkor Thom, ainsi que du Preah Khan, foulent aux pieds des *nâga ;* ceux d'un linteau de Banteai Srei les étreignent dans leur bec, celui d'un linteau du Bakong les retient dans ses bras ; plus communs sont les *garuda* chevauchant la tête des *nâga* (Srah Srang), ce qui peut encore s'interpréter comme un signe de domination. Mais les deux animaux paraissent à Angkor plus complémentaires qu'antagonistes : c'est qu'ils symbolisent, nous l'avons dit, les deux lignées dynastiques « solaire » et « lunaire », dont la conjonction toujours renouvelée est à la base de la prospérité du royaume (6). Garuda est effectivement, comme l'aigle auquel il ressemble, un symbole solaire ; c'est un oiseau d'or et de feu. *Garuda* + *nâga,* c'est encore Harihara et c'est, dirait-on en mode chinois, la synthèse de la lumière unique (7). Garuda comme monture de Vishnu est partout figuré, et n'appelle pas de remarque particulière.

(5) L.-P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire* (Philadelphie, 1951), p. 119.

(6) Selon le voyageur chinois Tcheou Ta-kouan (fin XIIIe), le roi (solaire) devait s'unir chaque nuit à la *nâgî* au sommet de la « Tour d'or » du palais (le Phimeanakas) ; « s'il manque une seule nuit à venir, il arrive sûrement un malheur. » (*Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, trad. Paul Pelliot, Paris, 1951, p. 12).

(7) Le même type de dualisme était connu, à la même époque, au Champa, au Siam, et en Inde même, dans la dynastie Candella de Khajurâho. Il s'exprime, en Birmanie, par le symbole solaire du paon et le symbole lunaire du lièvre. Selon la littérature chinoise des T'ang examinée par Pelliot, *op. cit.* p. 157), un roi d'Asie orientale, descendant d'un *nâga,* aurait épousé une princesse issue d'un œuf d'oiseau : l'union des deux symboles complémentaires est constante. Au Cambodge, le symbolisme luni-solaire de la royauté s'exprime jusque dans la relation des événements historiques : à Banteai Chmar, un adversaire du roi Yashovarman II, et qui faillit le tuer, est assimilé à Râhu, le « saisisseur », le dévorateur du soleil et de la lune, l'*asura* des éclipses.





On trouve partout aussi des *garuda*-atlantes, qui sont seulement des symboles de puissance, et qui élèvent à bout de bras vers le ciel les palais terrestres. Garuda est, il est vrai, selon les textes classiques de l'Inde, le symbole même de la force, du courage et de la rapidité du vol, grâce à laquelle, « s'élançant vers le paradis », il « perce le ciel » (*Garuda-upanishad*).

Il existe un thème voisin de celui des palais soutenus par les *garuda*-atlantes : c'est celui des terrasses portées sur les ailes des oies sauvages (*hamsa*), symboles, précisément, de l'élévation du monde informel vers le ciel. Leur rôle paraît être ici d'identifier les édifices bâtis sur ces terrasses (Angkor-Thom, Preah Khan de Kompong Thom) au char volant de Kubera, le maître des richesses (8). Le caractère céleste des constructions est aussi souligné par les innombrables *apsara* dansantes — plus rarement volantes — qui en ornent les murs. Elles y apparaissent à la fois comme nymphes célestes et comme « essence des eaux », selon l'étymologie du *Râmâyana,* c'est-à-dire comme symboles des possibilités informelles, écume légère née de l'océan primordial figuré par les douves des temples, filles de la mer « barattée », mais homologables aussi au symbolisme des « Eaux supérieures ». Selon les légendes dynastiques du Cambodge, la dynastie « solaire » est issue d'une *apsara* (stèle de Baksei Chamkrong), tandis que la dynastie « lunaire » est issue d'une *nagî*, divinité des « eaux inférieures ». Les deux symboles s'opposent et se complètent comme tels (9).

(8) Ce sont en effet les *hamsa* qui, dans les épisodes légendaires, portent sur leurs ailes ce char merveilleux, qualifié par les textes classiques de l'Inde de « coloré », « parfumé », ou « fleuri ».

(9) La question est en réalité fort complexe. La dynastie lunaire (*Somâvamsha*) tire son origine de la *nâgî* Somâ qui est « lune », et du brahmane Kaundiniya ; la dynastie solaire tire la sienne de l'*apsara* Merâ et du prince Kambu qui obtint son épouse de Shiva en vue de la « conjonction de la race solaire avec la race lunaire » (stèle de Baksei Chamkrong). La succession se faisant, comme l'a établi Mme Porée-Maspéro (*op. cit.*), par les femmes, l'*apsara* doit être de nature *solaire* ; en contrepartie, Kaundiniya est de race solaire et Kambu de race lunaire (on observera que le premier est brahmane, le second *Kshatriya,* mais c'est parfois l'inverse : le premier est dit être

***

Le *nâga* est encore un symbole de l'arc-en-ciel, auquel on peut assimiler de ce fait les chaussées à *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom, de Preah-Khan, de Banteai Chmar : n'expriment-elles pas la circulation des courants cosmiques entre le domaine céleste de l'enceinte sacrée de la terre qui l'entoure ? On notera, à titre de confirmation, la présence d'Indra à l'extrémité des *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom. Indra dispense en effet à la terre la pluie et la foudre, signes de l'Activité céleste (cf. le fronton de Banteai Srei déjà cité) ; l'arc-en-ciel est l'« arc d'Indra » : c'est le nom qu'on lui donne, aujourd'hui encore, au Cambodge. Mais il est un autre symbole de l'arc-en-ciel et de la pluie céleste, auquel est parfois associé Indra : c'est l'« arc à *makara* » que constituent, à Angkor, la plupart des linteaux de portes. Dès l'époque préangkorienne, l'arc est craché par deux *makara* « convergents » placés à ses deux extrémités. A partir des monuments du Phnom Kulên (début IXe s.), l'influence indonésienne apporte la tête de *kâla* centrale crachant des guirlandes de feuillage terminées par des *makara* « divergents », ou par des *nâga :* mais à Angkor, le *nâga* se substitue au *makara* — notamment comme monture de Varuna — l'un et l'autre étant symboles de l'élément aquatique. On trouve, à Banteai Srei, le *makara* crachant le *nâga*. *Kâla* est lié, on le sait, au symbolisme de la porte : peut-être ne l'est-il nulle part avec une telle constance qu'à Angkor. Y détruit-il seulement, comme on le dit, les influences maléficientes, ce qui assimilerait son rôle à celui du monstre-gardien ? Son but est « prophylactique », écrit Henri Marchal (10). La protection des entrées est cependant déjà assurée par des lions, ou par des *dvârapâla*. Mais Kâla, aspect de Shiva, c'est surtout le temps dévorateur (11) ; on l'assimile d'ailleurs ici à Râhu, qui dévore le soleil ; on comprendrait toutefois mal que la porte du temple, assimilée à la gueule de *kâla*, soit la porte de la mort, sauf, on vient de le dire, pour le mal et ses suppôts : bien plutôt elle est celle de la délivrance, car le mouvement cyclique est à double sens ; Shiva-le-destructeur est aussi le progéniteur ; de la vie qu'il dévore, naît l'au-delà de la vie : c'est ce pas décisif que figure en effet le franchissement du seuil. Il est significatif qu'à Angkor, la terrifiante face de *kâla* produise la luxuriance végétale, et aussi le *makara*, symbole des eaux fertilisantes issues du Ciel.

Ces remarques ont-elles suffisamment montré que, si le Khmer est réputé « décorateur », rien n'est gratuit dans l'iconographie qu'il utilise et qu'il adapte ? Des surfaces normalement inaccessibles au regard sont aussi soigneusement sculptées que les murs de façade ; il existait même, à la Terrasse du Roi Lépreux, une paroi couverte de bas-reliefs complètement enterrée : s'agit-il de « remaniements », comme disent les archéologues ? Non, assure l'un d'entre eux : c'est la figuration de Meru souterrain, la paroi extérieure étant celle de Meru « visible » (12). Les gale-

un prince venu de l'Inde, l'autre étant qualifié de *maharshi* ou de *swâyambhuva*). Toutefois, une *apsara*, symbole aquatique, qui plus est procurée par Shiva (lunaire), peut-elle être soleil ? Kambu signifie littéralement le coquillage, la conque, laquelle est attribut de Vishnu (solaire). Mais la conque est Lakshmi, *shakti* de Vishnu ; elle est en relation symbolique avec la *lune* et les eaux primordiales. La fonction de Shiva ne réside qu'illusoirement dans son aspect polarisé, mais fondamentalement dans la « conjonction » : du Dieu et de sa *shakti*, de Shiva et de Vishnu, du *linga* et de la *yoni*, de l'eau et du feu, du soleil et de la lune. Ce qu'il accorde à ce Kambu « lunaire », c'est la complémentarité de sa fonction en vue de procréer la « fortune royale ». En ce sens, Merâ n'est pas liée au symbolisme des eaux, fussent-elles « supérieures » ; elle est, selon l'inscription déjà citée, « la plus illustre des femmes célestes », la femme-*oiseau* s'unissant au « maître de la terre et des eaux ». Kambu uni à Merâ, c'est Shiva uni à Umâ, laquelle est « lumière » et s'identifie comme Garuda à la « parole » ; c'est aussi *Ardhanârîshvara*, et c'est Harihara. *Cf.*, dans la tradition précolombienne, l'union de l'oiseau et du serpent comme symbole de l'union du Ciel et de la Terre.





(10) Henri Marchal, *Les Temples d'Angkor* (Paris, 1955), p. 57.

(11) On trouve, à la Terrasse des Eléphants d'Angkor-Thom, des têtes de guerriers dont la coiffure comporte une tête de *kâla* sur le front : ils sont eux-mêmes identifiés au *kâla*.

(12) George Coedès, *op. cit.*, p. 95. Il existe d'autres bas-reliefs dissimulés par des blocages à la Terrasse des Eléphants, au Baphuon, au Bayon, ainsi d'ailleurs qu'au Borobudur de Java.

ries de bas-reliefs, généralement peu éclairées, ne sont pas non plus uniquement décoratives. Elles sont liées au rite de la circumambulation, image du cycle cosmique, qui permet l'approche du « centre » du monde, et par analogie du « centre » de l'être. La circumambulation s'effectue dans le sens solaire (*pradakshinâ*), sauf à Angkor-Vat, temple vishnouïste exceptionnellement ouvert à l'ouest, où elle s'effectue dans le sens « polaire » (*prasavya*). Angkor-Vat possède une immense galerie sculptée (elle a huit cents mètres de pourtour), alternativement consacrée à des thèmes de la mythologie hindoue tirés du *Râmâyana*, du *Mahâbhârata*, des *Purâna*, et à des thèmes d'histoire contemporaine. Le Bayon possède deux galeries concentriques, l'une mythologique, l'autre historique et populaire. Mais qu'on ne s'y trompe pas : la continuité est plus réelle qu'apparente. L'histoire présente du *Devarâja* est un renouvellement de la geste vishnouïte, et participe donc pleinement au cycle cosmique ; au Bayon, la geste historique est celle du roi-Lokeshvara, « seigneur de l'univers » ; elle est contée dans la galerie extérieure, et introduit donc littéralement au cycle céleste de la seconde galerie. Il n'y a pas discontinuité, mais relation d'analogie entre l'activité royale et l'activité céleste. La lutte des *deva* et des *asura* tisse l'histoire quotidienne ; une stèle d'Angkor-Thom, relatant les combats d'un général khmer, a le ton des versets de la *Gîtâ* décrivant la bataille de Kurukshetra ; assimilé à la montagne centrale, au pivot du « barattage », le roi réalise en sa personne l'équilibre des puissances et la production du breuvage de vie. Certes oui, l'iconographie — comme l'architecture — est autre chose qu'une esthétique légère : l'expression même de la voie qui conduit à la libération.

*Pierre GRISON*



# LE SYMBOLISME CORANIQUE DE L'EAU

Dans le Coran les idées de Miséricorde et d'eau — en particulier la pluie — sont en un sens inséparables. Il faut y rattacher aussi l'idée de Révélation, *tanzîl*, qui signifie littéralement « descente ». La Révélation et la pluie « descendent » l'une et l'autre, envoyées par le Tout-Miséricordieux et sont décrites comme « miséricorde » dans le Coran qui parle des deux comme « donnant la vie ». La connection des idées est si étroite que la pluie pourrait être considérée comme partie intégrante de la Révélation qu'elle prolonge (1), pour ainsi dire, de sorte qu'en pénétrant par elle le monde matériel la Miséricorde Divine puisse atteindre les limites les plus reculées de la création. Accomplir le rite de l'ablution c'est s'identifier, dans le monde matériel, à cette vague de miséricorde pour retourner avec son reflux vers le Principe, car la purification est un retour à nos origines. L'Islam — littéralement « soumission » — n'est pas autre chose que la non-résistance au courant de cette vague de reflux.

L'Origine et la Fin de cette vague se trouvent dans les *Trésors (khazâ'in)* de l'eau qui sont *avec Nous* (2). Le Coran parle des Trésors de Miséricorde exactement

(1) Un symbole n'est pas une image « concrète » arbitrairement choisie par l'homme pour illustrer quelque idée « abstraite » ; c'est la manifestation, sur un plan inférieur, de la réalité supérieure qu'elle symbolise et qui se rattache à elle aussi étroitement que la racine à la feuille d'un arbre. Ainsi l'eau *est* Miséricorde ; il serait juste de dire que même en l'absence de toute compréhension du symbolisme ou de toute foi dans le Transcendant, l'immersion dans l'eau produit inévitablement, outre la purification du corps, un effet sur l'âme. En l'absence d'intention rituelle, cet effet peut être à la fois momentané et superficiel, il n'en est pas moins visible sur le visage de la plupart des baigneurs sortant d'un lac d'une rivière ou de la mer, bien qu'il s'efface rapidement par le retour à la « vie ordinaire ».

(2) Nous avons utilisé partout des italiques pour indiquer les citations ou les phrases du Coran.

dans les mêmes termes ; il est clair que ces Trésors ne sont autres que le Tout-Miséricordieux Lui-même, *Ar-Rahmân*, l'Infinie Béatitude. Le Coran parle aussi de son propre Archétype *la Mère du Livre* qui est la Divine Omniscience, Trésor qui appartient aussi à *Ar-Rahmân* : *Le Tout-Miséricordieux a enseigné le Coran* (LV, 1). La Béatitude est Une, qu'Elle soit considérée sous son aspect d'Amour (*Trésors de Miséricorde*) ou son aspect de Connaissance (*Mère du Livre*). Les Trésors de l'Eau ont les deux aspects car l'eau est un symbole de Connaissance autant que de Miséricorde. Au sujet du verset *Il fait descendre l'eau des cieux, de sorte que les vallées en sont inondées chacune selon sa capacité* (XIII, 17) Al-Ghazali remarque : « les commentaires nous disent que l'eau est Gnose et que les vallées sont les Cœurs » (3).

De ce qui précède, il résulte que le Coran, en disant qu'à la Création *Son Trône était au-dessus des eaux* (XI, 7), affirme alors implicitement la présence de deux sortes d'eaux, dont l'une est au-dessus du Trône, puisque le Détenteur du Trône est le Tout-Miséricordieux avec Qui sont les Trésors de l'Eau, ou plutôt Qui constitue lui-même ces Trésors, tandis que l'autre est au-dessous. Cette dualité, des Eaux du Non-manifesté et des Eaux de la manifestation (4), est le prototype de la dualité, dans la création, des *deux mers* si souvent mentionnées dans le Coran (5). Ces deux mers,

(3) *Mishkât al-Anwâr.* La différenciation est ici dans les diverses capacités des vallées, et non dans l'eau elle-même. Mais dans un autre passage : (II, 60) *Et quand Moïse demanda de l'eau pour son peuple, Nous dîmes : « Frappe le rocher avec ton bâton », et tout d'un coup douze sources en jaillirent et chacun connut où il devait se désaltérer* », la différenciation est aussi dans les sources. Les Sept derniers mots sont considérés par toute la littérature Islamique comme se référant, au-delà de leur sens littéral, au fait que celui qui « boit » au Coran, connait le point vue particulier qui lui a été providentiellement assigné que ce soit celui de la loi rituelle, par exemple, de la théologie dogmatique ou du mysticisme. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rapport avec le sens littéral, si l'on se rappelle que dans l'ancien Israël, chacune des douze tribus avait sa propre fonction particulière.

(4) Dans la Genèse, aussi la pure substance primordiale de l'univers créé est l'eau. « L'Esprit de Dieu flottait sur les eaux ».

(5) Egalement dans la Genèse « Il sépara les eaux ».





*l'une douce et agréable, l'autre salée et amère* sont respectivement les Cieux et la Terre qui ne faisaient qu'un à l'origine (XXI, 30). Le symbolisme soufi de la glace, est parallèle à celui-là et y trouve en un sens son fondement, car l'eau salée et la glace, représentant toutes deux des réalités non transcendantes, sont « grossières », quoique de manière différente, par comparaison à l'eau douce. Il est vrai que l'océan, étant la chose la plus vaste du globe terrestre, a d'autre part une signification tout à fait transcendante Quand le Coran dit : *Si la mer était de l'encre pour les paroles de mon Seigneur la mer se tarirait certainement avant que ne se tarissent les paroles de mon Seigneur* (XVIII, 109) il signifie par là que le symbole n'est pas comparable à Ce qu'il symbolise, c'est-à-dire *La Mère du Livre*, Océan qui constitue par définition même la substance infinie des Paroles de Dieu ; mais en choisissant les mers matérielles plutôt que tout autre chose de ce monde pour cette démonstration, le Coran affirme qu'elles sont pour l'Infini de la Sagesse Divine, le symbole des symboles. Toutefois elles possèdent ce symbolisme en vertu de leur dimension, indépendamment et pour ainsi dire en dépit de leur salaison, car l'eau salée comme telle est toujours surpassée par l'eau douce.

La signification d'un symbole varie selon qu'il est considéré comme une entité indépendante ou en relation avec tel autre symbole. C'est ainsi qu'en relation avec le vin, l'eau — même l'eau douce — peut représenter le non-transcendant ou le moins transcendant ; par exemple, quand le Coran mentionne qu'au Paradis les élus auront à boire du vin alors que la généralité des fidèles boiront à des fontaines d'eau. Cette relation entre le vin et l'eau est analogue à celle existant entre le soleil et la lune, car le vin est en un sens « feu liquide » ou « lumière liquide » ; cependant le feu et l'eau, en tant qu'ils sont tous deux des éléments se situent sur le même plan ; il est donc possible de considérer le vin et l'eau comme des compléments équivalents. Ainsi dans une autre description du Paradis, le Coran mentionne des *rivières d'eau* et des *rivières de vin* sans spécifier de différence de degré. On peut dire ici que le vin, étant « chaud », a une signification « sub-

jective » de Gnose en relation avec la froide objectivité de l'eau qui représente la Vérité, l'Objet de la Gnose. Enfin considérée en elle-même, l'eau a une signification totale qui transcende la distinction du sujet et de l'objet, ou qui inclut à la fois le sujet et l'objet, car, en tant qu'elle peut être bue, l'eau est un symbole de Vérité « subjectivisée » c'est-à-dire de Gnose, et l'eau peut vraiment prétendre être la « boisson des boissons ». De toute façon quelle que soit la boisson, l'eau en est toujours la base.

Le passage suivant, dont la première partie a déjà été mentionnée en rapport avec la Gnose, est particulièrement important pour illustrer la différence entre le vrai et le faux, ou la réalité et l'illusion : *Il fait descendre l'eau des cieux et les vallées s'inondent selon leur capacité et le torrent emporte l'eau gonflante. C'est ainsi que Dieu manifeste les symboles de la réalité et de l'illusion. Quant à l'écume elle est rejetée sur les rives, mais ce qui est utile aux hommes reste dans la terre.* A la lumière de cette image de l'écume qui reste visible et de l'eau qui disparaît on peut interpréter le verset : *Ils connaissent un extérieur de la vie de ce monde* (XXX, 7). L'*extérieur* c'est « l'écume de l'illusion », tandis que ce qui nous échappe en ce monde c'est « l'eau de la réalité » cachée. Nous voyons ici la signification de la fontaine qui tient une place si importante dans le symbolisme coranique. Le jaillissement d'une source, c'est-à-dire la réapparition d'une eau envoyée du ciel, qui avait disparu, signifie le dévoilement soudain d'une réalité qui transcende « l'extérieur » et qui, sous forme de boisson, n'est autre que la Gnose. Mais en plus de ce symbolisme à la fois objectif et subjectif, la fontaine a aussi la signification purement subjective de l'ouverture soudaine d'un œil, contenue implicitement dans le mot *ayn* qui signifie à la fois « fontaine » et « œil ». Ce symbolisme subjectif est en un sens le plus important car la raison pour laquelle les hommes ne voient que « l'écume de l'illusion » est que *leur cœur est durci*, ou en d'autres termes que « l'œil du Cœur » est fermé *car ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles ; mais ce sont les cœurs qu'ils ont dans leurs poitrines* (XXII, 47).

Dans un passage d'une grande force suggestive le





Coran nous oblige à envisager la possibilité d'une fontaine jaillissant du Cœur. *Mais vos cœurs se sont endurcis après cela ; ils sont devenus comme des rochers et encore plus durs. Car en vérité, les rocs, il en est d'où jaillissent des cours d'eau ; il en est qui se fendent et l'eau en sort* (II, 74).

La présence entre les deux mers d'une *limite qu'elles ne franchissent pas* signifie que les eaux supérieures s'abstiennent de submerger entièrement les eaux inférieures, leur permettant ainsi d'exister comme un domaine séparé sans excessive interférence d'en haut, tout au moins « pour un temps » — pour user de la formule coranique si souvent reprise pour rappeler l'impermanence de ce monde et de tout ce qu'il contient —. « Excessive » est une réserve nécessaire, car les eaux supérieures par leur nature même ne peuvent être tout à fait exclues, pas plus que l'eau — pour revenir au symbolisme soufique — ne peut être absente de la glace. Les eaux supérieures étant la substance originelle de toute création non seulement entourent mais encore pénètrent ce monde comme sa réalité secrète à laquelle en définitive il retournera. Ainsi donc, bien que la pluie, symbolisant cette pénétration, ne soit envoyée qu'*avec juste mesure*, elle n'en est pas moins le héraut ou le message de *l'Heure* (6), c'est-à-dire du Dernier Jour, où la limite sera retirée et où les eaux supérieures inonderont ce monde, entraînant la résurrection des morts, car elles sont les Eaux de Vie.

Jusque-là, toute présence de vie en ce monde signifie qu'une goutte de ces eaux a traversé la limite, mais cette possibilité est restreinte. *En vérité la vie de ce monde est comme l'eau que Nous faisons descendre des cieux* (X, 24). La vie est tout à fait transcendante par rapport à ce monde, où elle existe seulement comme un prêt éphémère, prompte à « s'évaporer » pour revenir à son origine comme l'eau s'évapore de nouveau vers le ciel. La vie est une incursion temporaire

(6) *Et tu vois la terre desséchée ; mais lorsque Nous faisons descendre d'en haut sur elle, la pluie, elle se met en mouvement se gonfle... C'est parce que... l'Heure approche, on ne peut en douter, et parce que Dieu ressuscite ceux qui sont dans les tombeaux* (XXII, 3).

de l'Au-delà dans le domaine de l'ici-bas, une brève pénétration de l'âme et du corps par l'Esprit (7). Mais l'Esprit n'est pas « chez lui » en ce monde, d'où l'extrême précarité de la vie (8) puisqu'Il *est* chez lui dans l'Au-delà :*En vérité la demeure de l'autre monde c'est elle qui est la vie ! Si toutefois ils pouvaient le comprendre* (XXIX, 64).

Si l'on se demandait comment ce symbolisme peut être concilié avec le Déluge qui a dépeuplé la terre, il faudrait se rappeler que si la pluie a déclenché le Déluge, le cataclysme lui-même est représenté dans le Coran comme une mer démontée. Il est dit qu'un des fils de Noë qui fut noyé, fut enlevé par une vague. L'eau agitée est un symbole de vanité et d'illusion, les vagues, images des accidents et des vicissitudes de ce monde, sont « irréelles » (9) par rapport à l'eau elle-même dont elles n'ont pas le pouvoir d'affecter la vraie nature. Il est significatif que dans le Verset de l'Obscurité (XXIV, 40) qui suit de près le verset de la Lumière mieux connu, les œuvres des infidèles, venant juste d'être comparées dans leur vanité à *un mirage dans le désert que l'homme assoiffé prend pour de l'eau,* soient aussi immédiatement comparées à ce qui est certes de l'eau mais une eau devenue « par accident » si éloignée de sa vraie nature qu'elle est alors comparable à un mirage : à une mer sombre démontée par la tempête. Ce passage peut même être pris pour description implicite du Déluge et celles de la Mer Rouge qui engloutirent les pousuivants des enfants d'Israël représentent la perversité passionnée des contemporains de Noë ou de Pharaon et de ses ministres. Par ailleurs, en ce qui concerne le déclenchement du Déluge, le symbolisme de la pluie est ici déterminé par le nombre quarante qui a une signification de

(7) C'est parce que la vie est une présence de l'Esprit, et par conséquent une présence tout-à-fait transcendante, qu'elle défie toute analyse scientifique.

(8) Le grand symbole de la vie a aussi ce caractère très précaire sur une grande partie de la surface de la terre, spécialement dans les régions où la Révélation Coranique fut reçue tout d'abord.

(9) La glace et les vagues sont des symboles parallèles ; ils représentent respectivement la rigidité (ou la fragilité) et l'instabilité de ce monde formel.





mort (10) ou de changement d'état. Ainsi peut-on dire que l'aspect purificateur de l'eau l'emporte alors sur celui de source de vie. La terre devait être purifiée pour une nouvelle phase tout comme les enfants d'Israël devaient être purifiés par les quarante années d'errance dans le désert. Nous pourrions aussi en rapprocher la purification du Carême. Les eaux en question étaient inséparables de la Révélation faite à Noë d'une nouvelle religion, symbolisée par l'Arche, et, comme telles( étaient des eaux de Miséricorde. Mais toute manifestation de la Miséricorde est nécessairement terrible pour ceux qui la refusent car elle sert à mesurer l'extrême dureté de leur cœur. D'autre part le Transcendant inspire toujours la crainte révérentielle à ceux dont les cœurs ne sont pas durcis et cet aspect de la Miséricorde est exprimé par le tonnerre qui précède si souvent la pluie. *C'est Lui qui fait briller l'éclair devant vous pour inspirer la crainte et le désir ; c'est Lui qui fait monter les lourds nuages. Le tonnerre célèbre ses louanges et les Anges aussi, pénétrés qu'ils sont de Sa Crainte.* (XIII, 12-13).

La transcendance mystérieuse des Eaux de Vie est mise en évidence dans l'étrange et elliptique histoire de Moïse et d'Al-Khidr (XVIII 60-82). Moïse dit à son compagnon (Josué) : *Je ne m'arrêterai pas avant d'atteindre le lieu de rencontre des deux mers.* Ils partent, comme pour un long voyage, mais s'arrêtent pour se reposer sur un rocher qui est, à leur insu, la limite qui sépare les deux mers. Josué dépose un moment les provisions qu'il a portées et qui consistent en un poisson séché. Et soit à cause de l'extrême proximité des Eaux de Vie, soit à cause de la chute d'une goutte de ces eaux sur le poisson, celui-ci redevient subitement vivant, glisse du rocher et s'échappe en nageant dans la mer. Moïse ne le remarque pas ; l'attention de Josué qui le remarque bien, est immédiatement distraite par Satan de sorte qu'il n'en fait même pas mention à Moïse et ils repartent, jusqu'à ce que Moïse, exténué par le voyage, suggère de s'arrêter pour manger. Josué se souvient alors que leur nourriture a

(10) La lettre arabe *mim* représente la mort (*mawt*), et la valeur numérique de 40.

disparu et raconte à Moïse le miracle du poisson. Moïse comprend que le rocher devait être *le lieu de rencontre des deux mers* et ils reviennent sur leurs pas. Quand ils rejoignent le rocher ils y trouvent *un de Nos serviteurs auquel nous avions accordé de chez Nous une miséricorde et de Notre part une science.*

Cette personne n'est pas nommée, mais les commentaires nous disent qu'il s'agit d'Al-Khidr le prince immortel des Solitaires *(al-Afrâd)* (II). Le symbolisme de sa rencontre avec Moïse est parallèle au symbolisme de la rencontre des deux mers. L'eau salée de ce monde représente, comme Moïse, la connaissance (12) exotérique, tandis que les Eaux de Vie sont personnifiées par Al-Khidr. *Moïse lui dit : puis-je te suivre pour que tu m'enseignes ce qui t'a été enseigné comme rectitude ? Il répondit : En vérité tu ne pourras jamais avoir assez de patience avec moi. Comment aurais-tu de la patience au sujet de ce dont tu ne saurais saisir le sens ? Il dit : tu me trouveras patient s'il plaît à Dieu et je ne désobéirai pas à ton ordre. Il répondit : alors si tu me suis ne m'interroge sur rien, mais attends que j'aie commencé moi-même à faire mention de la chose.*

Il partent ensemble et Al-Khidr accomplit trois actes de miséricorde dissimulée ; Moïse ne voit que l'apparence « scandaleuse » de ces actes et se sent chaque fois trop outré pour s'abstenir de faire des reproches. La troisième fois Al-Khidr refuse de l'autoriser à l'accompagner plus loin. Mais il explique, avant leur séparation, la vraie nature de ses actions. Considérer ce passage dans tous les détails nous ferait sortir du cadre de notre sujet. Il nous donne au moins un aperçu des détours de la voie exotérique et de l'extrême proximité des Eaux de Vie. Car nous sommes

(11) Il s'agit des quelques êtres exceptionnels qui sont indépendants de toute religion particulière, mais qui représentent la religion dans son aspect le plus élevé, car ils atteignent spontanément de par leur nature même, comme par un phénomène d'atavisme l'état primordial de l'homme que la religion a pour but de restaurer.

(12) Ici le Coran extrait, en quelque sorte, de Moïse un seul aspect correspondant au symbolisme des eaux inférieures, et passe sous silence ses aspects plus élvés, qui constituent le thème d'autres passages.





déjà, si seulement nous le savions (13) *au lieu de rencontre des deux mers* — comme en témoigne le miracle de Vie toujours actuel en nous et autour de nous. Ou plutôt nous sommes là et cependant nous ne sommes pas là ; si nous étions tout à fait là nous verrions la vie comme le miracle qu'elle est en réalité, cette interférence surnaturelle ne serait plus revendiquée par la nature comme un phénomène purement naturel. — Sheikh Al-Alawi nous dit que le divin mystère et miracle de la vie nous échappe par son extrême transcendance. Il est avec nous et cependant en même temps, il est au delà de nous. Or la vie est une ; il y a seulement une différence d'intensité entre l'élixir assez fort pour ranimer un poisson mort et l'élixir moins fort qui suffit aux vivants pour continuer pour un temps leur précaire vie terrestre. L'inadvertance de Moïse et la distraction de Josué servent ainsi à mettre en relief l'opacité du mental humain à l'égard de ce miracle dont il est en permanence à son insu le témoin.

La voie spirituelle en un sens n'est pas tant un voyage qu'un accord progressif de l'âme et de la présence de l'Esprit, une graduelle réconciliation du naturel et du surnaturel, des eaux inférieures et des eaux supérieures, du mental et de l'intellect, de Moïse et d'Al-Khidr. Mais l'âme doit rester l'âme, du moins *pour un certain temps* — d'où le refus d'Al-Khidr de laisser Moïse l'accompagner plus loin. Plus elliptique encore est le passage concernant l'histoire de Salomon et de la Reine de Saba (XXVII, 20 - 44). Salomon mande la Reine en vue de la convertir à la vraie religion et tandis qu'elle est en route avec sa suite, il dit à l'assemblée d'homme et de djinns qui l'entourent : *quel est celui d'entre vous qui m'apportera son trône avant qu'ils viennent à moi résignés à la volonté de Dieu ?* Le trône est immédiatement placé devant lui et il donne des instructions pour modifier son apparence. Or le Trône Suprême est au-dessous de son Détenteur mais par analogie inverse tout trône de ce monde peut être considéré comme transcendant par rapport au roi qui siège sur ce trône ; comme on peut le voir dans

(13) Voir Martin Lings, *Un Saint Musulman du XX[e] siècle*, p. 163 - Note 8 - Note 111.

le sceau de Salomon si nous représentons le détenteur du trône par le sommet d'un triangle et le trône lui-même par sa base. Cette question du trône n'est pas la partie de l'histoire qui intéresse directement notre sujet mais elle ne peut pas être mise de côté et elle sert de plus à mettre en évidence un point d'importance générale concernant le symbolisme, à savoir qu'un symbole qui représente le transcendant, donne, peut-on dire, virtuellement accès au Transcendant Absolu. La plus haute des *deux mers* n'est strictement parlant que la partie la plus élevée de l'univers créé, mais on peut dire que ces Eaux de Vie, vues « d'en bas » se confondent avec les Trésors de l'Eau, c'est-à-dire avec la Béatitude Divine Infinie. Et puisqu'il y a une certaine analogie entre les paires cieux-terre (*les deux mers*) et trône-roi, on peut dire que le trône ne signifie pas simplement le mandat des Cieux mais aussi, en dernière analyse, la source de ce mandat, le Soi Suprême ; et le Soi est toujours voilé.

Quand la Reine de Saba arrive, Salomon lui fait subir deux épreuves. Elle échoue dans les deux, mais son échec dissout pour ainsi dire toute sa résistance à la vérité. D'abord il la conduit devant son trône. Là avec une merveilleuse subtilité le Coran dispose, pour le lecteur, un voile qui est en un sens analogue à celui du trône, car il y a dans le texte comme un voile d'ailleurs léger, sur ce qui signifie l'identité du trône. Il est permis de dire, par exemple, que dans une phrase comme celle-ci « quand on demanda la couleur de la neige, l'aveugle dit qu'elle était noire », le mot « blanche » qui s'impose à l'esprit est présent comme sous un voile. De même quand on demande à la Reine : *ton trône est-il comme celui-ci ?* et quand ne réussissant pas à le reconnaître tout à fait et ne voyant dans son indéniable parenté qu'une illusion d'identité, elle répond à tort : *on dirait que c'est lui,* la réponse juste s'impose à notre esprit : « c'est lui ». Or, ces mots, *huwa huwa,* (littéralement « lui est lui », car *arsh,* trône, est masculin), constituent la formule arabe exprimant l'identité et avant tout, liturgiquement, (14) l'Identité Suprême, l'Unité Divine. Pour

(14) Voir Martin Lings, *Ibid,* p. 136 - Note 111.





expliquer alors la raison de cette fausse réponse, la raison pour laquelle elle n'a pas dit *huwa huwa,* le Coran ajoute, comme pour nous donner une clé de plus, *qu'elle était égarée par ce qu'elle adorait à la place de Dieu,* c'est-à-dire, par son polythéisme. En d'autres termes c'est parce qu'elle prit l'illusion (faux dieux) pour la Réalité (Dieu) qu'elle prit la Réalité pour l'illusion. Ayant démontré cette dernière erreur — car, bien que le Coran ne le mentionne pas, nous devons admettre que Salomon lui fit reconnaître son propre trône (15) et constater que ce qu'elle prenait pour une vague ressemblance était vraiment identité — Salomon continue pour démontrer l'autre erreur qui est cause de la première et la conduit dans une cour pavée de cristal ressemblant à une pièce d'eau. Complètement abusée, elle retrousse ses robes pour éviter de les mouiller en avançant sur le parquet de cristal. Ce qui nous rappelle le verset déjà mentionné : *Quant à ceux qui ne croient pas, leurs œuvres sont comme un mirage dans le désert, que l'homme assoiffé prend pour de l'eau.* Par cela et par les autres exemples donnés sur le symbolisme de l'eau on comprendra combien la démonstration de Salomon était parfaite et complète quant à l'état de l'âme de la Reine. Le fait de l'erreur, déjà significatif en lui-même, est infiniment aggravé par le fait que cette erreur s'applique précisément à l'eau. Le choc de découvrir l'absence de l'eau là où elle la croyait présente fut si grand qu'il changea toute sa perspective instantanément et la fit s'exclamer : *Mon Seigneur j'avais mal agi envers moi-même et je me résigne avec Salomon à la volonté de Dieu, le Seigneur des mondes.*

Martin LINGS.

(1) En fait pour ceux qui connaissent les ellipses coraniques les seuls mots « modifiez l'apparence de son trône » suffisent pour montrer que le saint Roi, maître de ce que les Zénistes appellent *satori,* avait l'intention de rendre au trône son véritable aspect au moment voulu.

# LOGIQUE ET TRANSCENDANCE

## LA DIALECTIQUE ORIENTALE ET SON ENRACINEMENT DANS LA FOI

En comparant les littératures d'Occident et d'Orient on a souvent l'impression que le sens critique se situe chez l'Oriental sur un autre plan que chez l'Occidental; celui-ci ne peut s'empêcher de se sentir heurté par certaines étrangetés ou inconséquences dans la dialectique des Orientaux, tel le fait d'étayer une bonne thèse sur de faibles arguments, ou de négliger des arguments forts ou de les exploiter insuffisamment, sans parler d'une tendance à la surenchère, laquelle est fréquente au moins dans certains secteurs. On serait tenté de conclure que le zèle spirituel et le sens critique s'excluent mutuellement, mais il est trop évident qu'il ne peut en être ainsi en principe, puisqu'il s'agit là de deux qualités positives; on est cependant obligé de constater qu'il en est ainsi en fait dans une assez large mesure, en raison de la répartition inégale des dons naturels dans une humanité fort éloignée de la perfection primordiale. En somme, la difficulté consiste à combiner la subjectivité spirituelle, qui regarde vers l'efficacité salvatrice, avec l'objectivité extérieure, qui regarde vers l'exactitude des phénomènes; objectivité extérieure, disons-nous, et non métaphysique, car celle-ci est incluse dans la dite subjectivité et la conditionne même, sans quoi cette dernière ne serait pas spirituelle. Cette incompatibilité — toujours relative — concerne les collectivités et non pas nécessairement les individus, ce qui va de soi; mais s'affirmant dans les mentalités collectives, elle rejaillit sur le langage traditionnel et sur les individus les mieux doués.





Quoi qu'il en soit, quand l'Occidental se heurte à certains excès de langage dans des textes musulmans — car c'est le Proche-Orient qui est plus particulièrement en cause ici —, il n'a évidemment pas tort de constater l'existence de ces imperfections soit réelles, soit apparentes, mais il se trompe gravement en s'imaginant que l'*homo occidentalis* est doué de sens critique sur tous les plans, ou autrement dit, que le sens critique — ou le besoin de causalité — qui caractérise l'ancien Grec en particulier et l'Européen en général, est efficace dans tous les domaines et constitue par là une supériorité globale. Certes, le sens critique qui nous empêche d'accepter une incohérence, et ne serait-elle que dans les mots, est un mode de discernement; mais ce n'est pas le discernement en soi, celui qui s'exerce sur les plans décisifs de la condition humaine et la met en accord avec sa raison suffisante. L'Occidental possède le sens de l'exactitude et de la mesure sur le plan des faits et de leur expression — toute question d'ignorance ou de parti pris mis à part —, mais il se met dans l'impossibilité de tirer profit de ce don sur le plan de ses intérêts ultimes ; la preuve la plus patente en est la désintégration de la civilisation occidentale en général et de la pensée moderne en particulier.

Le caractère symboliste et implicite de la dialectique orientale coïncide d'une certaine façon avec la dialectique sacrée tout court; quant à l'hyperbolisme, d'un emploi si fréquent, il peut être un moyen rhétorique légitime de suggestion spirituelle, mais au niveau émotionnel il résulte d'une tentation de l'âme exilée en face du surnaturel et de ses aspects merveilleux et immesurables. La pieuse exagération croit pouvoir violer le principe de la mesure — qui exige qu'une chose soit exprimée en conformité du moyen d'expression — parce que les essences à exprimer échappent aux étroitesses du monde terrestre et du langage; mais à rigoureusement parler, l'expression pèche dès qu'elle attribue l'illimitation des essences à des formes sensibles, d'autant qu'elle le fait d'une manière quantitative et irréfléchie.

Le symbolisme parfait adopte une attitude intermédiaire : à l'instar du miracle, il projette le merveilleux dans l'ordre formel; mais le miracle n'est pas démesure, et de même, le parfait symbolisme manifeste avec le merveilleux la mesure nécessaire à l'ordre formel, et évite ainsi la gratuité, l'invraisemblance, bref l'absurdité, auxquelles une certaine émotivité religieuse semble avoir de la peine à échapper.

Au niveau de la dialectique sacrée, l'Evangile nous offre des exemples de symbolisme hyperbolique : quand le Christ affirme qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, ou qu'il suffit d'avoir de la foi comme un grain de moutarde pour pouvoir déplacer une montagne, il s'exprime d'une manière typiquement sémitique : ce qu'il s'agit de comprendre c'est, d'une part, qu'il est impossible à l'âme d'entrer directement dans la Gloire tant qu'elle reste attachée à des choses périssables — car c'est l'attachement et non la possession qui crée le vice de richesse — et d'autre part, que la foi comporte par elle-même une puissance surnaturelle, donc humainement immesurable, dans la mesure où elle est sincère. L'exagération formelle a ici pour fonction de suggérer d'une part — pour ce qui est de la richesse — une *conditio sine qua non* du salut, et d'autre part — pour ce qui est de la foi — une qualité participative et efficiente d'absoluité. Des remarques analogues pourraient s'appliquer aux injonctions — conformes à la dialectique isolante avec rapport particulier implicite — de tendre la joue gauche ou de ne pas porter de jugement, et autres expressions de ce genre.

***

D'après certains dévots du vichnouïsme, le Nom de Râma serait plus grand que Râma lui-même, et il en est ainsi, paraît-il, parce que « c'est seulement par le pouvoir de ce Nom que le Seigneur est accessible ». D'un côté, il serait vain de vouloir nier, ou d'étouffer sous des





euphémismes, la contradiction flagrante contenue dans cette proposition; d'un autre côté, on ne peut en toute connaissance de cause se fermer à l'évidence que la fonction de cette formulation est d'isoler un élément particulier de la réalité spirituelle — en l'occurrence le Nom de Râma —, puis d'en marquer fortement la suréminence sous le rapport exclusif de l'efficacité salvatrice. C'est un peu comme si on osait prétendre que l'hostie est plus que le Christ parce qu'en fait c'est elle qui confère la grâce d'une manière immédiate et quasi matérielle ; ellipse extraordinairement malsonnante et paradoxale, pour dire le moins, et qui ne pourrait guère se justifier par un souci d'adorer tout particulièrement la manifestation sensible de l'hypostase salvatrice. En fait, la mentalité occidentale est réfractaire à de semblables contorsions, et ce scrupule, considéré en soi, est incontestablement une qualité, que l'on aimerait voir mise en valeur par un réalisme spirituel équivalent (1).

Les traditions de l'Inde, de l'Assyrie, de l'Egypte, nous fournissent des exemples de ce qui a été appelé l'hénothéisme, à savoir du culte de diverses divinités dont chacune, quand on l'adore, sera considérée comme le Dieu suprême (2). Regarder le Nom de Râma pratiquement comme la divinité majeure, c'est, analogiquement parlant, remplacer le culte du Dieu transcendant par celui du Dieu efficient, dans la mesure où cette distinction peut avoir un sens; un tel « tour de force » ne s'explique toutefois que par le subjectivisme émotionnel des *bhaktas*. Si le Nom de Râma a une efficacité quelconque, cela ne peut être que parce qu'il « est

(1) N'oublions cependant pas que le Christianisme est un peu l'Orient. Le culte du « Cœur de Jésus » est un exemple, sinon d'une subordination de l'essence à la forme, du moins de la projection de l'adoration sur un seul aspect de l'Hypostase. Dans l'expression « Mère de Dieu », — expression destinée à infirmer l'arianisme — l'ellipse est des plus audacieuses puisqu'elle paraît subordonner l'Absolu au relatif, et elle n'est guère moins extraordinaire que l'hyperbole vichnouïte exaltant le Nom de Râma.

(2) Le terme cité est de Max Müller. L'expression de « kathénothéisme », proposée par le même auteur, entend relever le caractère successif de ces cultes.

Râma », formule elliptique qui est la plus hardie possible dans le cadre de ce qui est logiquement permis; le plus grand hommage qu'on puisse rendre à ce Nom, c'est évidemment de reconnaître, non qu'il est plus que le Nommé, mais qu'il s'identifie à ce dernier.

Si l'hénothéisme est un phénomène propre à certaines religions antiques — mais dans l'Hindouisme il est toujours vivant —, la mentalité hénothéiste en un sens large est caractéristique pour tout l'Orient, à un degré ou un autre; nous la reconnaissons chaque fois qu'un aspect est isolé du tout en fonction d'un rapport particulier, puis présenté comme un superlatif en fonction de ce même rapport. Le superlativisme de la dialectique arabe, qui consiste à souligner une qualité ou un défaut moyennant une hyperbole logiquement irrecevable tout en taisant le rapport particulier qui rend intelligible le superlatif — ce superlativisme, disons-nous, n'est pas sans rapport avec l'importance que prend dans la mentalité arabe et islamique l'image de l'épée et l'expérience de l'instantanéité : dans des locutions commençant par : « La meilleure des choses est... » ou « le pire des hommes est... » ou « celui-là aura la plus grande récompense » ou « le plus grand châtiment... » dans de telles locutions, la pensée est comparable à un coup d'épée, elle est un acte plutôt qu'une vision.

Selon l'Islam, tous les Prophètes sont égaux dans leur dignité de prophétie et leur caractère d'impeccabilité; cependant, les uns excellent sur les autres par telle grâce particulière; Mohammed est leur synthèse, et étant ainsi le premier dans sa réalité céleste, il est le dernier dans le temps, suivant le principe du reflet inversé. C'est-à-dire qu'un aspect — apparemment très contingent — du phénomène mohammédien est interprété comme manifestant une qualité unique et suréminente; or ceci est tout à fait dans la ligne de la logique hénothéiste, car c'est ainsi que *Vishnu*, *Shiva* ou d'autres Divinités deviennent alternativement ou séparément le Dieu suprême, toujours en vertu de telle qualité étendue à l'Absolu. Cette extension présuppose de toute évi-





dence que la qualité dont il s'agit se trouve réellement préfigurée d'une certaine manière en Dieu, ou qu'elle indique la suréminence par analogie soit directe, soit inverse; le degré de cette suréminence peut être directement divin comme dans le cas des Dieux hindous, ou plus relatif comme dans celui du Prophète arabe. Le fait que celui-ci ait été le dernier fondateur d'une religion mondiale — et il est suffisamment remarquable, au point de vue critéréologique, qu'il l'ait prévu alors qu'en son temps l'Islam était humainement un néant —, ce fait ou cette prévision, disons-nous, est précisément un signe objectif qui permet, dans le cas d'un phénomène de cet ordre de grandeur, une interprétation de type hénothéiste, valable non pour tout secteur cosmique, mais pour celui de l'Islam (1). D'une manière analogue : si tel Dieu ou telle Déesse du Brahmanisme peut apparaître comme la Divinité suprême, c'est qu'il — ou elle — régit un secteur cosmique qui s'étend du dévot, à travers le Ciel du Dieu ou de la Déesse, jusqu'à *Paramâtmâ*, et qui englobe également — du côté terrestre — tout le culte rendu à la Divinité particulière.

Et de même que la postériorité du Prophète arabe peut ou doit s'interpréter, dans le secteur cosmique de l'Islam, comme marquant l'antériorité principielle du Logos mohammédien, de même la féminité humaine de la Sainte Vierge, donc sa subordination, peut marquer une supériorité céleste réelle sous un certain rapport : la féminité apparaît ici — vu la suréminence spirituelle et cosmique du personnage — comme le reflet inversé de la pure essentialité, ce qui revient à dire que la

(1) Il faut tenir compte ici d'un état de choses que nous ne pouvons mentionner qu'en passant, malgré son importance : c'est que tout Révélateur perçoit intérieurement son identité avec le Logos total, mais il ne perçoit pas nécessairement — à moins que la perspective qu'il incarne l'y oblige — ce même degré d'identité chez les autres Révélateurs ; il verra alors en eux des fonctions particulières du Logos total, donc de lui-même puisqu'il se sait concrètement identique à ce dernier. D'où par exemple la notion du « mandat mohammédien » qui est censé englober tous les Messages célestes.

Vierge, en son « corps transcendant » (*dharmakâya*), est la Mère virginale de tous les Prophètes; elle s'identifie à la Féminité divine, ou à la Sagesse « qui fut au commencement » (1).

⁂

Quand Junaïd estime, avec une logique que nous croyons avoir suffisamment caractérisée, qu'un moment d'oubli de Dieu compromet mille années d'obéissance, on voit immédiatement, par le caractère excessif même de l'image, que c'est de la sincérité de la foi qu'il déduit l'obligation de se souvenir toujours de Dieu : croire que Dieu est Un, le croire sincèrement et par conséquent totalement, c'est ne l'oublier à aucun moment; c'est plonger toute l'existence dans cette conviction. Perdre de vue l'Unité, c'est se placer en dehors de la foi unitaire, donc de l'Islam; d'où la caducité des rites accomplis auparavant, et fût-ce pendant un millénaire. Ce totalitarisme ou cet ostracisme rappelle celui de Saint Syméon le Nouveau Théologien, *mutatis mutandis*, qui soutenait que le baptême ne reste valide qu'en fonction d'une perfection spirituelle renouvelée à chaque instant : de même que, pour Syméon, la sainteté prouve l'efficacité du baptême, de même, pour Junaïd, le souvenir perpétuel de Dieu prouve la sincérité de la foi en Dieu (2); l'unicité de Dieu exige la totalité de la foi, son ubiquité et sa perpétuité. Au regard de la réalité de l'Essence, pense Junaïd, tout le reste doit sinon disparaître, du moins s'atténuer au point de ne jamais exclure la conscience de l'Un.

(1) Un Soufi — Ibn Arabî sauf erreur — a écrit que le Nom divin « Elle » (*Hiya*), inusité mais possible, est plus grand que le Nom « Lui » (*Hua*), ce qui se réfère à l'Indétermination ou à l'Infinitude à la fois virginale et maternelle du Soi ou de l'« Essence » (*Dhât*).

(2) D'une manière analogue, un auteur musulman a soutenu que le jeûne n'est valide qu'à condition de s'accompagner de toutes sortes d'abstinences intérieures, opinion irrecevable au point de vue de la Loi.





Les deux exemples suivants témoignent du même état d'esprit : tel croyant demande à Dieu diverses faveurs, non parce qu'il désire les obtenir, mais « pour obéir à l'ordre divin » exprimé par le Koran; comme si Dieu, en ordonnant ou en permettant la prière personnelle, n'avait pas en vue le but de cette prière, et comme si Dieu pouvait apprécier une obéissance dédaigneuse de la raison suffisante de l'acte ordonné ou permis ! Dans le cas présent, « ordre » est d'ailleurs un bien grand mot; en réalité, Dieu ne nous ordonne pas d'avoir des besoins ni de lui adresser des demandes, mais il nous invite par miséricorde à lui demander ce qui nous manque; nous pouvons prier pour notre pain quotidien ou pour une guérison comme nous pouvons prier pour des grâces intérieures, mais il n'est pas question de prier pour prier parce que Dieu a ordonné pour ordonner. Le deuxième exemple que nous avons en vue est le suivant : inversement tel autre croyant, partant de l'idée que tout est prédestiné, s'abstient de formuler des prières — malgré « l'ordre divin » cette fois-ci ! — car « tout ce qui doit arriver, arrive de toutes façons »; comme si Dieu se donnait la peine d'ordonner, ou de permettre, des attitudes superflues, et comme si la prière n'était pas prédestinée elle aussi ! Certes, l'homme est le « serviteur » (*abd*), et la servitude (*ubûdiyah*) comporte l'obéissance; mais elle n'est pas de « l'art pour l'art », elle n'est que par ses contenus, d'autant que l'homme est « fait à l'image de Dieu »; l'oublier, c'est vider la notion même de l'homme de toute sa substance.

Ce que le premier des deux croyants cités a incontestablement en vue, c'est la vertu d'obéissance; il entend montrer que cette vertu — ou ce « goût mystique » (*dhawq*) — prime toutes les motivations logiques et toutes les fins secondaires; envisagée ainsi, l'obéissance l'emporte évidemment sur l'obtention de tel ou tel désir. L'homme mondain (*dunyâwî*), c'est la désobéissance : donc, il faut opérer une inversion ou une conversion (*tawbah*) initiale, puis la répéter à tout moment. L'homme spirituel c'est alors le serviteur parfait, jus-

qu'à la « disparition » (*fanâ*); les choses ne valent que par l'obéissance.

De même pour le second exemple cité : il signifie qu'il ne faut opposer aucune velléité personnelle aux décrets divins. Logiquement, une telle intention est absurde et irréalisable, mais spirituellement, elle signifie que l'âme entend se maintenir dans une attitude pour ainsi dire ontologique; seule la Volonté divine est réelle, et il faut se tenir à la disposition de cette seule réalité; attitude impraticable à rigoureusement parler, mais qui en tant qu'intention et tendance peut avoir sa valeur. Il y a là néanmoins un danger d'individualisme à rebours, donnant lieu à un sentimentalisme insoluble et à un automatisme moral qui, voulant véhiculer une conscience métaphysique, lui sont en réalité contraires; l'humilitarisme chrétien offre de nombreux exemples de cette contradiction d'un anéantissement de soi qui en fait est un gonflement émotionnel du moi. En termes islamiques, on pourrait faire valoir que l'individualisme, même indirect, est un péché d'« association » (*shirk*) (d'autre chose au seul Dieu), ou d'« hypocrisie » (*nifâq*) du moment qu'on prétend admettre qu'« il n'y a point de divinité hormis la seule Divinité » et s'anéantir pour cette raison même, et qu'en fait on se complaît dans un drame bruyant d'anéantissement.

Mais revenons à la parfaite obéissance, au fidéisme qui refuse de vouloir comprendre au-delà d'une certaine intuition jugée suffisante : selon cette façon de voir et de sentir, il s'attache à l'attitude d'observation intellectuelle, donc neutre et apparemment « non-engagée », une odeur compromettante d'extériorité et de profanité, voire d'impiété; l'esprit critique apparaît alors comme quelque chose de plus ou moins sacrilège, il semble pour cette raison même nuire à la paix du cœur, à la sérénité de l'âme; bref, on dira qu'il faut se contenter du goût de la Vérité, qui n'a pas besoin des preuves exigées par le doute. Toujours selon le fidéisme, il ne faut pas vouloir vérifier « du dehors » — par une intervention mentale profane — ce qui est certain « du





dedans »; il ne faut pas ouvrir la porte à la tentation du doute et au cercle vicieux d'une inquiétude philosophique sans issue, et en fin de compte destructive; jamais la pensée n'apaisera la pensée. Il y a dans ce sentiment une vérité incontestable — bien qu'il favorise en fait une émotionalité dépourvue du sens des proportions — car la pensée discursive comporte un grave danger du fait que sa propre nature ne lui fournit aucun motif de s'arrêter; la ratiocination est sans fin, son mouvement est spiroïdal et ne saurait atteindre exhaustivement le Réel.

Le mouvement mental ne s'apaise que dans la foi qui le refuse, ou dans la gnose qui l'intègre et en réalise le contenu positif; dans les deux cas, le mouvement mental peut se produire ou ne pas se produire et s'il se produit — ce qu'il fait de toute évidence — il n'aura en tout cas qu'une fonction toute descriptive et provisoire, et délimitée soit par le dogme, soit par la gnose. Les points de repère fournis par les doctrines traditionnelles n'ont rien à voir avec une « recherche » philosophique sans sérénité et sans fin, et inconsciente de la raison d'être même de l'intelligence.

Que le fidéisme ouvre la porte à la sentimentalité, c'est incontestable, mais cela ne porte pas préjudice à l'effort spirituel, et c'est ce qui compte ici; au demeurant, l'homme est libre de choisir sa voie en conformité avec sa nature et du rôle qu'y joue le sentiment. Et ceci est important : quand un sentiment est tel qu'il ne contredit ni ne limite en rien la vérité — nous entendons la vérité spirituellement suffisante —, il est tout à fait légitime; il représente alors, non un fait naturel simplement tolérable, mais un mode positif d'intuition ou de participation. S'il n'en était pas ainsi, le symbolisme de l'amour ne se concevrait pas, ni l'emploi de la musique et de la poésie (1).

(1) On prétend que la musique orientale, hindoue en particulier, n'est pas sentimentale mais intellectuelle, ce qui est ridicule ; la musique est sentimentale par définition, — ce qui n'est pas un

***

L'humilitarisme chrétien, auquel nous avons fait allusion plus haut, implique une malheureuse équation entre l'intelligence et l'orgueil (1) ; il tend à réduire la spiritualité à des alternatives trop étroites au regard des possibilités de la nature humaine, et d'exclure ainsi certains types de sainteté, et même de favoriser en fin de compte des succédanés inversés de ces vocations restées sans réponse. Cet humilitarisme, comme l'obédientialisme ou le sincérisme des Musulmans, n'est du reste pas sans rapport avec l'absence de la notion de *Mâyâ :* en effet, le parti pris de réduire pratiquement la spiritualité à la conviction d'être le plus vil des hommes présuppose une sorte d'absoluisation de la réalité humaine, à laquelle on ne peut échapper — à défaut d'alchimie intellectuelle — que par un écrasement psychologique (2). Cela revient à dire, premièrement que l'homme n'est pas capable d'objectivité, et deuxièmement que l'âme n'a aucun aspect de phénomène objectif par rapport à l'intelligence; si l'on objecte que l'humilité, c'est précisément le fait d'être objectif à l'égard de soi-même,

blâme et encore moins une injure, — mais elle véhicule dans ce cadre des modalités spirituelles qui comme telles dépassent le niveau du phénomène psychique.

(1) Equation qui, dirigée à l'origine contre la « sagesse charnelle », aurait pu être salutaire, mais qui par son exploitation sentimentale a plutôt favorisé la réaction rationaliste.

2) Selon Olier, l'humilité « est de vouloir être non seulement connus, mais encore traités pour vils, abjects et méprisables... L'âme véritablement humble ne croit pas qu'on la puisse mépriser, parce qu'elle se voit au-dessous de tout ce qu'on peut dire... elle souffre avec affliction les moindres choses qui se font pour elle et qui font paraître qu'on en a quelque estime ». (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, chap. V). C'est la conscience de notre néant ontologique et de notre limitation personnelle traduite en langage d'individualisme sentimental, attitude contradictoire qui ne le cède en rien à l'obédientalisme le plus excessif, et qui infantilise et appauvrit la mystique comme l'asharisme détériore la théologie. Rappelons ici que l'asharisme a tendance à réduire la nature divine à la seule Toute-Puissance, en perdant de vue que, si Dieu peut certes tout ce qu'Il veut, Il ne veut pourtant pas tout ce qu'Il peut.





nous répondons qu'il en est ainsi en principe, mais non dans l'humilitarisme ascétique conventionnel qui impose à l'âme — à toute âme — la conviction d'être, non relativement mauvaise, mais de l'être foncièrement et plus que toute autre âme. Le fait que cette formulation est susceptible d'une signification plausible à titre de notion-symbole, et en ce sens que tout péché est d'une certaine manière le péché comme tel, n'empêche pas qu'en mystique passionnelle l'humilité donne lieu à un automatisme moral sans intelligence et s'applique généralement avec un parti pris sentimental dépourvu de toute nuance d'objectivité.

Dans le cadre d'une contemplativité réelle, donc réfractaire au monde et aux ambitions — et dont ce monde se retire par voie de conséquence —, la question de savoir si nous sommes bons ou mauvais relève de *Mâyâ,* elle est somme toute insoluble et par là même indifférente; bien que nous ne puissions nous empêcher de discerner le mal en nous et que nous devions même nous y efforcer — mais sans y engager notre âme au point de tomber dans un individualisme sans issue —, la seule chose qui importe en définitive est l'élément d'absoluité qui détermine notre vie spirituelle. Et c'est l'insistance même sur les éléments positifs de la spiritualité qui réglemente le problématisme moral; sans que nous puissions résoudre la question insoluble de notre valeur, c'est Dieu qui la résout pour nous, pour ainsi dire en fonction des éléments d'absoluité auxquels nous cédons la place.

Voir dans cette doctrine une invitation à la facilité, c'est perdre de vue, d'une part que la lutte pour la vertu n'est pas une fin en soi, qu'il doit donc y avoir un lieu spirituel où la vertu prime la lutte, et d'autre part qu'il serait insensé de lutter pour un but que la vertu elle-même nous défendrait d'atteindre. Toutes ces considérations convergent sur le problème crucial de la rencontre en partie inévitable et en partie contradictoire entre l'individualisme religieux et la Réalité universelle.

***

Un élément qui s'oppose — en fait sinon en droit — au sens critique est ce que nous pourrions appeler l'« inspirationnisme » : c'est la pieuse abstention des interventions mentales correctives ou dubitatives devant le flot, non de l'inspiration au sens fort du terme, mais de l'inspiration courante qui se produit forcément quand on écrit sur un sujet spirituel avec une autorité suffisante. L'idée que c'est Dieu qui nous dicte ce que nous devons écrire de par notre vocation, peut entraîner une certaine négligence ou insouciance quant à la forme et même quant à la valeur des arguments, en même temps qu'une insensibilité correspondante pour ces choses; l'extrême opposé serait une logique méticuleuse sans aucune inspiration, c'est-à-dire traitant les choses du dehors, sans connaissance suffisante et sans « mandat céleste », et c'est le cas de la philosophie au sens courant du mot. L'inspirationnisme avec tous ses risques dialectiques est une épée à double tranchant — en principe sinon toujours en fait — mais il s'explique chez les Sémites du type nomade qui, avec leur mentalité prophétique, sont toujours suspendus à la Parole divine descendant du Ciel.

Toute question d'incompréhension occidentale mise à part, nous pensons que la plupart des choses qui dans les textes orientaux paraissent arbitraires, absurdes et « illisibles », doivent être mises sur le compte de l'inspirationnisme, positivement ou négativement suivant les cas; et quand la cause est positive, c'est qu'il y a réellement inspiration. Révélationnisme sémitique et intellectionnisme aryen : leurs dérivés respectifs sont l'inspirationnisme et la dialectique objective, puis le fidéisme imperturbable et le sens critique, ou encore, à l'extrême limite qui déjà est excessive et abusive, l'automatisme aveugle soit d'un moralisme religieux soit d'une logique philosophique vidée de toute intuition normalement





humaine, et pour cette raison bien plus aberrante que le dit moralisme. Cette asymétrie entre deux abus opposés mais d'une certaine façon complémentaires s'explique par le fait qu'il y a inégalité entre leurs sources positives, à savoir la Révélation et l'Intellection, ou la religion objective et formelle et la religion immanente et informelle; celle-ci étant la quintessence de celle-là, son affaiblissement dans la conscience humaine sera contrefaçon et perversion — *corruptio optimi pessima* —, tandis que le fidéisme le plus inintelligent ne se retranche pas en principe ni de la vérité ni de la grâce. C'est ce qui permet de comprendre la condamnation du point de vue philosophique par les fidéistes, même quand ils ont tort dans le détail; ils rejettent des vérités qui leur sont inaccessibles en fait, mais ce faisant ils condamnent une tendance.

Ce disant, nous sommes conscient du fait qu'on pourrait nous opposer bien des arguments pour infirmer notre thèse, qui n'est et ne peut être qu'une approximation; mais c'est une approximation nécessaire, sans laquelle des phénomènes importants et à première vue troublants resteraient inexpliqués et paraîtraient même inexplicables, à moins de donner lieu aux explications les plus erronées comme cela s'est produit en fait, ou au contraire, à moins d'être dissimulés sous des euphémismes en soi détestables, et à la longue plus compromettants qu'utiles.

***

Il faut reconnaître que l'hagiographie musulmane est un des secteurs qui cause le plus de difficultés au lecteur occidental; elle donne trop souvent l'impression que les faits purs et simples, dans leur extériorité exacte et mesurable, importent peu aux auteurs; seules semblent compter les intentions morales et mystiques; l'histoire paraît se réduire à une sorte d'idéographie didactique

aussi incisive que possible (1). Les grandes vertus dominent tout : la sincérité, la pauvreté, la générosité, la confiance; les saints sont là pour les démontrer, non pour être humainement vraisemblables; et Dieu est tout-puissant. C'est le contenu des faits, leur raison d'être morale et spirituelle, leur efficacité contre l'hypocrisie, qui importent; les faits ne sont que des signes, comme des lettres de l'alphabet.

Frithjof SCHUON.

*Cet article est extrait de l'ouvrage de M. Frithjof SCHUON* "**Logique et Transcendance**" *qui paraîtra ce présent mois.*

---

(1) Tel n'est nullement le cas de la Vie des saints écrite par Ibn Arabî (*Risâlat el-quds*). D'autres recueils sont plus inégaux, la tradition est mêlée d'échos populaires.



# LES LIVRES

Jean-Paul Garnier. *Barras, roi du Directoire* (Librairie académique Perrin, Paris). — Cette excellente biographie d'un aristocrate — politicien « roué » du XVIIIe siècle, égaré dans les intrigues et les drames de la Révolution, et qui fut le vainqueur du 9 thermidor et le vaincu du 18 brumaire — ne nous intéresse ici qu'en raison des détails très suggestifs qu'elle apporte sur l'une des plus sombres énigmes de l'histoire : nous voulons dire l'affaire Louis XVII. En une trentaine de pages, l'auteur raconte et commente les nombreux incidents relatifs à l'évasion, réelle ou supposée, du prisonnier du Temple. Le remplacement du cordonnier Simon comme « précepteur du fils du tyran » ; — les visites de Robespierre au Temple ; — les bruits (répandus notamment par Barrère et Cambacérès) d'épousailles entre l'Incorruptible et Madame Royale (sœur du Dauphin) ; — le rôle joué dans la préparation du 9 thermidor par le banquier Petitval, dépositaire (par l'intermédiaire de Malesherbes) de certaines consignes de Louis XVI ; — le remue-ménage qui se produisit dans la prison pendant la nuit du 9 au 10 thermidor ; — la visite au Temple, au petit matin du 10, de Barras qui trouve le Dauphin en mauvais état et Madame Royale debout et habillée comme prête pour un départ ; — l'installation de nouveaux gardiens, dont le chef Laurent (un Martiniquais, donc un compatriote de Joséphine de Beauharnais) semble bien avoir soupçonné qu'un enfant inconnu aurait été substitué au Dauphin ; — le refus obstiné (malgré l'adoucissement considérable des conditions de leur captivité) de mettre en présence l'un de l'autre le frère et la sœur emprisonnés ; — les incidences de toutes ces affaires sur la politique internationale et sur la guerre de Vendée ; — la proclamation officielle, le 8 juin 1795, de la mort de l'orphelin du Temple ; — le refus prolongé des émigrés (et surtout de ceux qui servaient dans l'armée de Condé) de reconnaître le comte de Provence (futur Louis XVIII) comme prétendant légitime à la couronne ; — le sauvage assassinat, en 1796, du banquier Petitval et de huit de ses commensaux au château de Vitry-sur-Seine, crime qu'une enquête policière laissera inexpliqué ; — Les confidences, plus ou moins authentiques, que l'impératrice Joséphine fit en 1814 au tsar Alexandre 1er venu la visiter à la Malmaison (confidences qu'elle déclara tenir de Barras) ; — L'absence de toute allusion à Louis XVII dans la Chapelle Expiatoire élevée

sous la Restauration, et aussi lors des cérémonies funèbres à la mémoire de Louis XVI et de Marie-Antoinette : tout cela forme un ensemble à la fois troublant et confus.

On ne saurait mieux conclure qu'en disant avec l'auteur : « Barras, c'est indubitable, a été associé au dénouement de cette sombre affaire... [Son] comportement officiel, exposé dans [un] manuscrit autographe, ne révèle qu'une faible partie de la vérité et paraît destiné à dissimuler l'essentiel ». De tels termes rappellent étrangement ce qu'écrivait René Guénon à propos de cette énigme : « Que l'on songe à tout ce qui a été fait pour rendre complètement inextricable une question historique comme celle de la survivance de Louis XVII » (*Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, p. 245, n. 2). Cette note était appelée par des considérations d'ordre plus général sur « certains dessous fort ténébreux, dont les invraisemblables ramifications, au moins depuis le début du XIXe siècle, seraient particulièrement curieuses à suivre pour qui voudrait faire la véritable histoire de ces temps, histoire assurément bien différente de celle qui s'enseigne officiellement ». Mais quel travail de Titan que celui qui consisterait à « démaquiller » l'Histoire ! Tant d'habitudes seraient à réformer, tant de préjugés à ruiner, et tant d'intérêts à léser !

Denys ROMAN.

*Le Tour de France d'un Compagnon du Devoir*, par Abel Boyer, dit « Périgord Cœur Loyal » — Librairie du Compagnonnage, 81, rue de l'Hôtel-de-Ville, Paris.

Le Compagnonnage du Devoir représente actuellement la dernière organisation initiatique opérative traditionnelle qui soit encore en pleine activité artisanale ; à ce titre, un livre comme celui de Périgord Cœur Loyal ne peut manquer d'intéresser les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, qui trouveront dans ce récit, en plus d'une description très vivante de la vie des maréchaux-ferrants au début du XXe siècle, quelques indications sur les rites initiatiques propres aux Compagnons du Devoir.

Le Compagnonnage comporte trois grades initiatiques : Aspirant, Compagnon reçu et Compagnon fini, qu'on peut comparer aux trois grades de la Maçonnerie bleue : Apprenti, Compagnon et Maître. Toutefois, il faut savoir qu'un Aspirant c'est un ouvrier ayant terminé son apprentissage, et désirant ensuite se perfectionner sur le Tour de France ; à ce titre, les deux termes : aspirant et apprenti ne se correspondent pas exactement, sinon en ce sens qu'il s'agit, dans les deux cas, du grade inférieur de la hiérarchie initiatique.

Une autre différence entre Maçonnerie et Compagnonnage réside dans ce fait que, chez les Maçons, le rite initiatique le plus important se situe au début de l'itinéraire initiatique, soit au passage de l'état profane à celui d'apprenti, tandis que chez les Compagnons, le rite principal est celui qui donne accès au grade de Compagnon reçu, l'accès au grade d'aspirant ne comportant guère qu'une formalité : retirer le livret d'Aspirant au siège des Compagnons de l'endroit.

Abel Boyer nous a laissé, de son initiation au grade de Compagnon, un récit assez détaillé, sans aller toutefois jusqu'à trahir le secret initiatique qui existe dans toute organisation initiatique véritable. On trouvera dans ce récit les étapes normales de l'initiation : descente aux enfers, mort et re-naissance, avec un rite de baptême où le néophyte se voit imposer son nom campagnonnique (ce rite n'existe pas dans la Maçonnerie). Le tout s'achevant par l'entrée dans une « vie nouvelle » : « Et quand, du fond des bois, les Compagnons nous reconduisirent chez la Mère, nous nous sentîmes des hommes nouveaux... »

Abel Boyer nous décrit également le rite qui permettait l'accès au grade de compagnon fini, rite beaucoup plus simple d'ailleurs que le précédent. Ajoutons également qu'un chapitre est consacré au pèlerinage traditionnel à la Sainte-Beaume.

En plus de son intérêt proprement initiatique, le livre de Périgord Cœur Loyal, qui nous plonge dans la vie d'un monde artisanal d'il y a déjà soixante-dix ans, se lit avec beaucoup d'agrément, et ceci nous montre que le Compagnonnage formait, et forme encore d'ailleurs, des hommes capables en tout cas de tenir avec la même aisance la plume ou le marteau.

Cela dit, je rappellerai que le Compagnonnage, qui se situe, dans le domaine initiatique au niveau des « Petits Mystères » avait pour but d'offrir aux ouvriers manuels une voie de réalisation par l'exercice de leur métier, lequel, entièrement symbolique et sacré constituait tout autre chose qu'un vulgaire « job ». Pour le Compagnon du Devoir, comme pour tout initié des voies artisanales, le métier, ne devait pas être seulement un quelconque moyen de gagner sa vie, mais, bien plus encore, la « Voie » qui permet à l'être d'accéder à la plénitude des perfections réalisables au degré individuel humain. Et bien entendu on aurait aimé retrouver, dans ce livre-même, la présence d'une telle conception qui est celle du véritable caractère « opératif » initiatique.

Gaston GEORGEL.

*L'Autobiographie (Fahrasa) du soufi marocain Ahmad Ibn Agiba* (1747-1809) par J.-L. Michon (E.J. Brill, Leiden). — Le cadre de ce récit, qui se déroule dans le nord

du Maroc, est remarquablement proche de nous dans l'espace et dans le temps. Mais en réalité, le texte traduit et présenté par M. Michon nous transporte dans un monde encore fondamentalement traditionnel et combien éloigné de l'Europe déjà livrée, à la même époque, aux bouleversements modernes. Il nous rend témoins et dégage les précieux enseignements d'une destinée humaine exemplaire qui, évoluant de la piété courante à la connaissance ésotérique et à la discipline des « pauvres en Dieu », porta des fruits de sainteté et exerça un grand rayonnement.

Ahmad Ibn Agîba naquit dans une famille de chorfa de la région de Tetouan, milieu d'une grande piété où il manifesta très tôt de remarquables dispositions pour la vie spirituelle. Ses études théologiques, poursuivies à Tetouan et à Fès, avaient fait de lui un imam et un savant réputé dont l'enseignement était recherché et la position sociale respectée. Cependant toute sa science exotérique ne parvenait pas à satisfaire ses aspirations profondes et il s'engagea dans une quête spirituelle dont l'aboutissement fut sa rencontre avec l'ordre des Darqawa.

Il connut le cheikh Darqawi, fondateur de cette tariqa issue du grand courant chadilite si influent en Afrique du Nord, mais son maître spirituel fut l'un des plus proches disciples de celui-ci, Muhammad al-Buzidi. Le récit de sa première rencontre avec ces deux maîtres forme l'un des plus beaux chapitres de la Fahrasa. Ibn Agîba rapporte qu'à son retour à Tetouan, les gens disaient de lui : « Celui-ci n'est plus le même qu'avant son voyage ; on ne le reconnaît plus. »

Cependant il lui fallut encore traverser de dures épreuves avant d'atteindre le degré spirituel élevé dont le cheikh Buzidi l'avait reconnu capable. Portant désormais la djellaba rapiécée des Darqawa, il dut renoncer à sa situation sociale et à la respectabilité dont il était entouré jusqu'alors. Son expérience la plus pénible fut d'aller, suivant l'ordre de son maître, mendier à la porte des mosquées : « Rien, écrit-il, n'a été plus tranchant pour les artères de mon âme ».

En compagnie d'un groupe de « foqara », Ibn Agîba se mit à parcourir les campagnes, exhortant les gens au retour à Dieu et à la pratique du dhikr. « Toute la campagne se métamorphosait par la remémoration de Dieu ; les habitants se mettaient des rosaires autour du cou. De nombreux fonctionnaires de l'administration (makhzen) devinrent nos compagnons, se pendirent le rosaire au cou et firent repentance. » Il se trouva évidemment d'autres fonctionnaires pour prendre ombrage de tout cela et pour forger des accusations contre les foqara. C'est ainsi qu'Ibn Agîba et ses compagnons passèrent quelques jours en prison. « Par Dieu ! Je n'ai pas vécu de jours meilleurs que ceux-là : la prison se trouva transformée en zaouïa et l'on n'y faisait qu'invoquer Dieu. »





Ibn Agîba était désormais un cheikh justifiant la prédiction que son maître al-Buzidi avait faite sur lui : « Il deviendra un savant parfait et un cheikh éducateur unissant la loi religieuse et la réalité mystique. » Lui-même précise que si le « tawhîd ordinaire » était enseigné par d'autres, « nous-même, par la grâce de Dieu, enseignions le tawhîd profond dans les hameaux et les tribus, les mosquées petites et grandes, à ceux qui étaient capables de le saisir ; aux autres nous enseignions ce qu'ils pouvaient comprendre du tawhîd par voie démonstrative, afin que Dieu le Très-Haut les ouvre au tawhîd de la vision directe. »

Pleine d'intérêt est l'énumération des sciences traditionnelles dans lesquelles Ibn Agîba était versé. Mais, après s'être attaché à la compagnie des soufis et être passé à la « station de la vision contemplative directe », il ne fit plus grand cas de tout ce savoir, car le soufisme, « c'est ma science, la demeure où ma pérégrination s'est arrêtée. En lui mon bras est fort, mes jambes sont fermes et j'ai franchi le roseau de l'arrivée en suivant la voie de ceux qui connaissent par intuition. »

La Fahrasa contient encore de nombreux enseignements sur la discipline spirituelle, en particulier sur l'attitude du disciple envers son maître : « Le cheikh l'emporte sur les père et mère, parce que ce qu'il ordonne ou défend est en vue de la spiritualité éternelle, tandis que les ordres des parents sont en vue de la nature humaine périssable ; or, le père des esprits a la préséance sur le père des corps. » En général, Ibn Agîba insiste sur les vertus et convenances (adab) que le disciple doit observer en toutes circonstances , même dans la vie conjugale qui fait l'objet d'un chapitre écrit sur le ton d'une parfaite franchise.

L'auteur de la Fahrasa rapporte aussi les charismes « sensibles et spirituels » dont il a été le témoin ou fut lui-même gratifié. A ce propos, M. Michon note que certains inclineraient sans doute à taxer Ibn Agîba de crédulité ou de « naïveté », mais il ajoute justement que « la naïveté » qui s'exprime dans la description d'une rencontre avec un troupeau de vaches attentives à la récitation du Nom divin, ou dans la familiarité avec un lièvre, un chacal ou un petit oiseau procède d'un état intérieur incontestablement très proche de celui de l'auteur des Fioretti ».

Illustrant de façon souvent émouvante la réalité du soufisme dans un pays demeuré traditionnel, cet ouvrage a, entre autres mérites, celui d'attirer l'attention sur l'ordre des Darqawa qui exerce une influence si considérable bien au-delà des frontières du Maroc, mais dont l'étude a été trop négligée jusqu'à présent. Il démontre la vigueur de ce courant spirituel encore vivant de nos jours.

Roger Du Pasquier.

Pierre IVANOFF: *Découvertes chez les Mayas* (Robert Laffont). — Pierre Ivanoff a vécu de nombreuses années parmi les descendants des Mayas, dans le Yucatan, le Peten, le Chiapas et les hauts plateaux du Guatemala. Près du lac de Petexbatun, il a découvert, au milieu de la forêt, les ruines d'une ville maya qu'il a baptisée Dos Pozos. C'est donc un explorateur plus qu'un érudit, et son livre a l'allure d'un reportage. Cependant, il est au fait de tout ce qui a trait à la civilisation maya, et, dans le cours du récit, il donne de bons aperçus sur certains de ses aspects, arithmétique, astronomie, calendriers, architecture, etc. Il tente également, grâce à son enquête sur place, de résoudre quelques-uns des problèmes demeurés en suspens.

Le premier de ceux-ci se rapporte au choix qu'ont fait les Mayas, pour y établir leurs cités, d'une région aussi peu favorable que le Peten. Et il est exact qu'il y a là un cas peut-être unique d'épanouissement d'une civilisation en pleine forêt tropicale. Selon l'auteur, la raison de ce choix aurait été les facilités qu'offrait cette contrée pour la culture des arbres à sève, copal et caoutchouc surtout, et aussi pour celle du cacaoyer. Les produits de ces arbres jouaient en effet un rôle considérable dans les rites de toutes les traditions méso-américaines, et les Mayas en auraient fait un commerce fructueux qui aurait contribué à leur développement. C'est là un argument valable, mais non déterminant.

Plus intéressante est la conviction de M. Ivanoff quant aux glyphes, dont une faible partie, celle qui concerne les nombres et les dates, a seule été déchiffrée. Il pense que cette écriture « illustre un langage sacré réservé à l'élite, aux seuls initiés, et connu d'eux seulement. Langage très éloigné dans sa forme grammaticale et ses phonèmes de l'idiome quotidien... qui est encore parlé de nos jours ». Ceci suppose que l'on a affaire à une écriture alphabétique ou phonétique, et non à une écriture idéographique. Les livres de Chilam Balam nous apprennent qu'à la tête de chaque territoire du Yucatan était placé un Alach-uinic, « Homme véritable », dont la tâche essentielle consistait à faire subir, à la fin de chaque *katun*, c'est-à-dire tous les vingt ans, un interrogatoire aux chefs qui allaient prendre la direction d'une agglomération. » Les candidats devaient prouver leurs connaissances ésotériques, transmises secrètement de père en fils dans l'aristocratie, et dont l'ensemble portait le nom de « Langage de Zulua ». L'auteur a recueilli, chez les Mayas du Yucatan, des chants de ce qu'il appelle « prêtres-sorciers » composés de mots d'une langue inconnue dont nul ne comprenait le sens.

On trouve également, dans ce livre, quelques remarques sur le symbolisme. M. Ivanoff se demande par exemple si le fait que la roue n'ait pas été utilisée pratiquement par les Mayas, qui en connaissaient pourtant le principe, n'est pas dû à ce qu'il s'agissait là d'un symbole sacré à ne pas





profaner. Il s'intéresse aussi à la signification du serpent, dont l'image est si répandue dans toute l'Amérique centrale. Son symbolisme est certes complexe, et s'étale sur plusieurs plans. Toutefois, lorsqu'on s'interroge sur le sens mystérieux d'une barre de cérémonie en forme de serpent bicéphale, il serait opportun de se souvenir qu'une figuration similaire apparaît dans bien des églises ou chapelles de Bretagne, où une tête de dragon est sculptée à chaque extrémité des poutres traversant la nef. Il y a là une claire allusion aux deux tendances opposées et complémentaires qui se manifestent selon l'axe du monde.

L'origine du nombre treize dans la symbolique maya est longuement évoquée. L'auteur se livre à des calculs ingénieux sur les combinaisons des divers cycles, année solaire, année sacrée, année vénusienne, calculs à l'issue desquels il retombe toujours sur ce nombre. Tout cela en montre bien l'importance, mais n'apporte pas d'éclaircissement sur son sens véritable. Pourtant, M. Ivanoff a bien saisi la signification du nombre cinq, qui est le principe central dans la répartition quadripartite de ce qu'on peut appeler la surface du monde, et tient un rôle analogue à celui du nombre sept par rapport aux six directions de l'espace total, ou aux six jours de la semaine. En fait, comme le montre l'exemple de la gravure du Chilam Balam de Chumayel représentant douze étoiles autour du soleil, ou celui des treize monolithes de la finca « el Naranjo », comme le montre surtout la manifestation « circulaire » des douze dieux (Chac, Tlaloc) à partir d'un Dieu central, le Dieu Treize, c'est l'Unité considérée dans sa plénitude, après que ses « Aspects », regardés ici au nombre de douze, ont été réintégrés en elle, que symbolise le nombre treize. Le Treizième, c'est encore le Principe qui régit la roue cosmique aux douze rayons ; d'où l'importance du nombre treize dans les cycles.

L'énigme la plus connue parmi celles auxquelles s'attaque l'auteur, c'est sans doute celle de la fin brutale et mystérieuse de la civilisation maya, dont nul n'a pu jusqu'ici donner une explication satisfaisante. Là encore, une solution est proposée. Pour les Mayas, la vie humaine correspond au cycle de 52 ans (4 x 13), et la durée d'un âge — il s'agit d'un cycle secondaire relatif à l'existence d'une société particulière — est de 52 x 20 = 1 040 ans. Si l'on adopte pour point de départ de la chronologie maya la date généralement admise de 3 113 av. J.C., le quatrième âge a dû se terminer en 1047 ap. J.C. M. Ivanoff est convaincu qu'à l'approche de cette date fatidique, à laquelle ils attendaient la fin de leur monde, les Mayas ont abandonné précipitamment leurs cités pour tenter d'échapper à leur destin. L'explication est ingénieuse, mais elle demeure une hypothèse, dont on peut se demander si elle cadre bien avec la mentalité profondément religieuse de ce peuple.

Il reste que, quelle qu'ait été la cause de sa disparition,

c'est bien à peu près à cette époque que la brillante civilisation s'est évanouie, de sorte que les lois cycliques qu'avaient déterminées les astronomes se sont trouvées vérifiées. Quant au cinquième et dernier âge, celui qui complètera les 5 200 années du cycle total des Mayas, il se terminera en l'an 2087. On peut effectivement estimer qu'à ce moment, les Mayas en tant que peuplade seront parvenus au terme de leur existence.

Jean-Louis GRISON.

---



# LES REVUES

## NUMERO SPECIAL SUR RENE GUENON

La revue *Nouveau Planète* a publié, en avril 1970, un numéro spécial consacré à René Guénon. Ce fascicule de 150 pages porte en exergue ces lignes de notre collaborateur Luc Benoist : « Il ne faudrait pas confondre la tradition vraie avec ses caricatures humaines qui servent tellement bien à camoufler les ignorances et les convoitises. Il s'agit exclusivement ici de la tradition intégrale et primordiale que tous les hommes à leur apparition sur la terre ont reçue en dépôt avec la vie même, puisque la vie est l'une des manifestations de cette vérité ». Sous le titre excellent : « Les dures vérités », on a donné en trente pages un très bon choix de longs extraits de Guénon, puisés dans un assez grand nombre d'ouvrages, et qui montrent bien l'universalité des sujets traités par le Maître. — Parmi les dix articles nous mentionnerons d'abord la reproduction, sous le nouveau titre : « L'Esprit d'une œuvre », des remarquables pages autrefois publiées par M. Frithjof Schuon dans le numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* consacré à René Guénon.

Un autre article d'une grande importance est celui intitulé : « Rien sans l'initiation », par M. Jean During. « On a coutume, dit-il, de désigner sous le nom de « mystique » toute voie de développement spirituel ». Et il remarque que « cette attitude est sans doute la meilleure façon de reléguer dans l'ombre une doctrine au caractère universel dont toutes les cultures renferment des résidus plus ou moins vivants, mais conservés dans des structures immuables ». Puis l'auteur rappelle les distinctions essentielles entre la voie mystique et la voie initiatique, distinction dont la plus fondamentale est sans doute celle entre la passivité et l'activité, l'une ou l'autre de ces deux qualifications étant absolument requise pour entrer dans telle ou telle voie. M. Jean During insiste, comme l'avait fait M. Frithjof Schuon, sur l'importance capitale du symbolisme : « Le symbolisme est la forme sensible de tout enseignement initiatique ; c'est le seul mode de représentation possible de l'Universel, car comme langage il détient la compréhension la plus limitée et l'extension la plus vaste. [...] La signification du symbole est incommunicable, cachée, secrète et inviolable ».

Ne pouvant tout mentionner, nous nous bornerons à signaler encore d'excellentes considérations sur le rôle sacré du secret, sur la nature du silence, sur le caractère irréversible de la dégradation actuelle de l'humanité ; et nous reproduirons ces quelques lignes : « L'initié ne possède pas de signes de reconnaissance au regard du profane ; il vit dans l'anonymat le plus total, sous le masque du silence, bien qu'il soit parfois amené à prendre les déguisements les plus variés selon les circonstances, ce qui n'est nullement une dissimulation, mais une façon de revêtir la pureté de son Soi des apparences de l'individualisme et du moi social dont il a dépassé la condition ».

★

Sous le titre : « Réticences chrétiennes », S.E. le cardinal Daniélou a exposé le point de vue de l'exotérisme chrétien, — nous pourrions presque dire de l'exotérisme tout court. En effet, les arguments qu'il avance en faveur du caractère absolument privilégié et exclusivement transcendant du christianisme, les représentants de n'importe quelle autre religion pourraient, en effectuant de légères modifications, les utiliser au bénéfice de leur doctrine propre. La chose serait vraie pour l'Islam exotérique ; elle le serait aussi pour l'Hindouisme, qui pourtant ne connaît pas la distinction entre exotérisme et ésotérisme (1).

Toute tradition, dès lors qu'elle se limite à sa partie extérieure, devient exclusive de toutes les autres. Elle se prétend l'unique expression de la Vérité, et les expressions différentes deviennent « maîtresses d'erreur ». Et comme, dans les traditions écrites, l'aspect exotérique de la doctrine, destiné à tous, est exposé ouvertement alors que l'aspect ésotérique, réservé à un petit nombre, est toujours enveloppé d'un voile symbolique, les tenants de l'exotérisme exclusif n'ont aucune peine à étayer leur argumentation par un assez grand nombre de textes scripturaires.

L'essentiel de l'article du cardinal Daniélou est conforme au chapitre intitulé : « Grandeur et faiblesse de René Guénon » de son ouvrage : *Essai sur le mystère de l'Histoire* (2). A vrai dire, le cardinal, dans *Planète*, ne fait

(1) Certains seront peut-être étonnés de cette assertion ; et pourtant le Grand Shankarâchârya lui-même, dans ses *Commentaires sur les Brahma-sûtras,* a fait preuve de l'exclusivisme le plus incroyable envers le Bouddhisme, allant jusqu'à écrire que cette doctrine avait été inventée par Shakyamuni par suite de la haine féroce qu'il avait conçue pour tout le genre humain !

(2) Dans la bibliographie placée à la fin de ce numéro de *Planète,* le chapitre en question est intitulé par erreur : « Grandeur et Misère de René Guénon ».





que répondre à diverses questions qui toutes gravitent autour du thème, majeur pour Guénon, de l'équivalence essentielle des traditions. Cette équivalence est naturellement contestée par l'auteur de l'article, qui soutient la « nouveauté absolue du christianisme ». Il semble même que, pour lui, ce qu'il appelle « l'irruption de Dieu dans l'histoire » ne se soit produite qu'au sein de la tradition judéo-chrétienne. On ne saurait évidemment faire montre d'un exclusivisme plus radical.

L'auteur reconnaît l'importance de l'œuvre guénonienne, surtout en face de « certaines formes de modernisme, de progressisme, qui s'imaginent qu'il y a dans l'ordre de la métaphysique elle-même un progrès ». Il faut aussi lui reconnaître le mérite d'avoir épargné à Guénon les accusations faciles et coutumières d'« orgueil » et de panthéisme. Mais on s'étonne, après tout ce que Guénon a écrit sur la nature de la doctrine qu'il expose, de voir le cardinal Daniélou traiter le Védânta de « philosophie » et lui reprocher de nous laisser « incertains sur des données aussi essentielle que la transcendance absolue de Dieu, l'immortalité personnelle, la création ». Après quoi, il écrit que « chez Guénon, la vérité supérieure est d'ordre philosophique ». Il est inutile de rappeler que Guénon a constamment soutenu le contraire.

Nous relevons l'assertion du cardinal selon laquelle, pour Guénon, « le processus de l'histoire est uniquement un processus de désagrégation par rapport à une tradition primitive ». En réalité, Guénon, notamment au début de *La Crise du Monde moderne,* a clairement spécifié que, lorsque la décadence devient extrême, une « action divine » intervient en sens contraire, constituant une « réadaptation » de telle ou telle tradition. On peut dire qu'alors il y a « irruption de la Divinité dans l'histoire » ; mais de telles irruptions n'ont pas eu lieu au seul bénéfice du monde judéo-chrétien.

Parmi les questions qui furent posées au cardinal Daniélou, on ne saurait trop regretter qu'il ne s'en soit trouvé aucune concernant l'ésotérisme chrétien et les Ordres initiatiques dans le christianisme. Les allusions à de tels sujets ne manquent pourtant pas dans la Bible. Par exemple, au début de son ministère, le Christ, constituant le collège des Apôtres, nomme Jacques et Jean « fils du tonnerre ». Et à l'heure suprême, sur le Golgotha, il institue Jean « fils de la Vierge ». Entre ces deux « sacres » solennels, se place un événement insolite et même « scandaleux » au point de vue exotérique : c'est la « demande de la mère des fils de Zébédée », qui suscite contre Jacques et Jean l'indignation envieuse des autres Apôtres. Or, qu'on le remarque bien : la demande exorbitante de Marie-Salomé n'est pas rejetée par le Christ, qui répond évasivement et se borne à émettre quelques doutes sur la conscience que peuvent avoir les deux frères et leur mère quant à la « portée » véritable de leur requête.

Ce sont des sujets de ce genre que nous aurions aimé voir aborder dans les questions posées au cardinal Daniélou. Les difficultés qu'elles présentent sont immédiatement résolues dès qu'on se place au point de vue initiatique. Il eût été intéressant qu'à l'occasion un membre du Sacré-Collège, spécialiste éminent de l'antiquité chrétienne et des Pères grecs, apportât la contribution du point de vue exotérique. Le problème qui pouvait être soulevé ainsi, en effet, n'est pas de médiocre importance : c'est le problème de la distinction, capitale pour René Guénon, entre le « salut » et la « délivrance ».

★

De l'article de M. Jean Filliozat, intitulé : « Rien sans l'Orient », il y a peu à dire. Guénon a eu la dent si dure pour les orientalistes qu'ils sont bien excusables de n'éprouver aucune sympathie pour un auteur qui se permet de parler de l'Orient sans l'approbation des autorités universitaires. M. Filliozat paraît trouver particulièrement choquant le fait que l'élève Guénon n'ait témoigné aucune gratitude à son « maître » Sylvain Lévi, dont il avait quelque temps suivi les cours de sanscrit. Que Sylvain Lévi ait été un sanscritiste distingué, soit. Mais ses idées en métaphysique (s'il en avait) ont eu sur *L'Homme et son Devenir* exactement la même influence que celle exercée sur *Le Règne de la Quantité* par les conceptions cosmologiques des honorables personnes qui enseignèrent le B-A-Ba au jeune Guénon alors qu'il fréquentait l'école maternelle.

★

Venons-en maintenant à l'article de M. Raymond Abellio : « Guénon, oui. Mais... » Dans un tel titre, ce n'est pas le « mais » qui nous surprend ; c'est le « oui ». Nous entendions récemment M. Abellio parler de l'« astrologie électronique », prôner l'emploi des ordinateurs dans les sciences traditionnelles (qu'il appelle « sciences parallèles ») et, tout en critiquant les « souffleurs » et « brûleurs de charbon », admettre, avec un « alchimiste » contemporain, M. Armand Barbault (dont il a d'ailleurs préfacé l'ouvrage), qu'on peut réaliser le Grand Œuvre en prenant comme matière première « de la terre arable parfaitement pure ». Tout cela est normal, disons, du point de vue des idées modernes. Mais un tel point de vue est à l'opposé de celui de Guénon. Ce n'est pas sans raison, estime l'auteur, que l'Occident a cru « devenir majeur au temps de Galilée et de Descartes ». D'où l'éloge de la « table rase » cartésienne et le recours à la « phénoménologie husserlienne ».

Il est cependant un point abordé par M. Raymond





Abellio et sur lequel il convient de s'arrêter. Il écrit : « Les guénoniens qui accablent l'Occident se réfèrent à un Orient traditionaliste idéal, tout à fait théorique et intemporel, alors que l'Orient réel, nullement protégé par sa Tradition, est engagé dans un processus qui n'a rien à envier de celui de l'Occident ». — Il y a beaucoup de vrai dans ces remarques ; et l'on peut même dire que l'Occident, en proie depuis six siècles à une action anti-traditionnelle incessante, s'est en quelque sorte « mithridatisé », au moins en apparence, contre certains dangers extérieurs de la subversion, tandis que l'Orient (en dehors des organisations initiatiques) n'oppose pas plus de résistance aux poisons de l'Occident moderne que n'en offraient les populations « vierges » de l'Amérique aux maladies apportées par les Européens. Il conviendra sans doute de revenir sur ce point.

★

« Ce monde condamné », tel est le titre de l'article de M. Paul Sérant, extrait de son ouvrage : *René Guénon*, publié en 1953. Cet auteur a fait paraître par la suite un autre ouvrage : *Au seuil de l'Esotérisme*, avec une très longue introduction (intitulée : « L'Esprit moderne et la Tradition ») de M. Raymond Abellio. Il semble pourtant que les conceptions de M. Sérant soient moins éloignées de celles de Guénon que ne le sont les conceptions de M. Abellio. Le chapitre reproduit ici expose en tout cas assez fidèlement les thèses guénoniennes. Remarquons cependant que si Satan, en tant que « principe d'individuation », n'est pas personnifié, il peut très bien se personnifier en de multiples circonstances.

★

M. Jean-Claude Frère, qui a participé à la composition de ce numéro de *Planète*, a donné un récit fort intéressant et bien documenté de la vie et de l'activité de Guénon, sous le titre : « Une vie en esprit ». Il faut pourtant regretter la présence dans cet article de plusieurs inexactitudes et de points qui pourraient prêter à discussion (3). Par exemple, parlant du passage de Guénon à l'Islam, M. Frère, reprenant une thèse déjà exprimée par Gonzague Truc, écrit : « Il ne pouvait guère supporter les

(3) Nous ne nous attarderons pas sur certains points mineurs. M. Frère écrit de Guénon : « Toujours il courtise le nous. Son pluriel est celui de la majesté incontestable ». Guénon eut un jour l'occasion de rappeler à Paul Le Cour que l'usage du « nous » quand on écrit est une règle de convenance traditionnelle, susceptible d'ailleurs d'une interprétation métaphysique intéressante.

aspects si féminins de la chrétienté, qui fait, par la présence de Marie, une si large part à l'affectivité ». A notre avis, ce qui devait indisposer surtout Guénon dans le catholicisme de son temps, c'étaient d'autres manifestations, moins admissibles, d'un sentimentalisme envahissant : l'accent mis à tout propos sur le caractère « consolant » de la religion, ou encore l'assertion courante selon laquelle le peu de certitude chez un « croyant » augmente les « mérites » de sa « foi ». Et ne parlons pas des « ragots » qui circulaient alors dans trop de milieux ecclésiastiques encore influencés par les calomnies de Léo Taxil.

M. Frère mentionne également « l'horreur » de Guénon pour les grandes civilisations de notre antiquité classique. Le mot « horreur » est certainement excessif. Guénon a parlé avec estime de la Grèce mycénienne, des philosophies pré-socratiques, de l'Orphisme, du Pythagorisme, des « mystères » grecs, voire d'Aristote et des néo-platoniciens. L'ouvrage récemment paru de M. Jean Biès sur *Empédocle d'Agrigente* montre combien les Hellénistes auraient avantage à s'inspirer pour leurs études des principes exposés par Guénon.

Il y a encore dans cet article des affirmations contestables quant aux rapports de Guénon avec Oswald Wirth et aux raisons qui l'ont fait renoncer à la rédaction de *L'Erreur occultiste*. Nous terminerons sur une autre remarque. M. Frère écrit que telle Obédience — qu'il désigne d'ailleurs incomplètement — « doit l'esprit ésotérique de ses travaux aux principes fondamentaux insufflés par Guénon ». N'est-ce pas là un excès d'optimisme ? Il y a dans cette Obédience — et d'ailleurs dans toutes les autres — un certain nombre de guénoniens, plus un bon nombre d'anti-guénoniens souvent très actifs, et enfin une immense masse d'indifférents. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les guénoniens sont aujourd'hui beaucoup plus nombreux et plus « écoutés » dans la Maçonnerie qu'ils ne l'étaient à la mort de Guénon. L'article (très attrayant) de M. Jean-Claude Frère en est un témoignage. Laissons faire « le temps et les circonstances ». La vérité triomphe de tout (*).

---

(*) *Note de la Rédaction.* Nous avons reçu de la part de M. J.-C. Frère les lignes suivantes :

*Quelques remarques à propos des critiques que pourraient soulever mes travaux (que je reconnais comme étant très imparfaits) sur René Guénon qui parurent dans un numéro de la revue « Planète-Plus ».*

Je tiens à porter à la connaissance de la direction des « Etudes Traditionnelles » que j'avais, sur un jeu d'épreuves, corrigé grand nombre d'erreurs que l'on peut aujourd'hui m'imputer. Le fait était particulièrement net pour les paragraphes traitant de la connaissance et de l'estime que Guénon pouvait avoir et pour le christianisme en particulier et pour la civilisation occidentale en général. Des points précis où il était question de Philon d'Alexandrie et d'Origène avaient été entièrement transformés. Les lignes qui traitaient de la situation de René Guénon dans l'Islâm, avaient fait l'objet d'un travail d'approfondissement systématique. Or, j'ai pu constater que la version qui fut publiée par « Planète » présente, au contraire, des simplifications dangereuses, lesquelles n'avaient pas été voulues par l'auteur.

Bien d'autres points avaient été revus, mais jamais je n'ai pu, par la suite, rentrer en possession de mes corrections qui remontent au mois de mars 1970. Et, je suis forcé de souligner qu'en fin de compte, toutes mes corrections (qui avaient trait tant à l'article sur la vie de René Guénon qu'aux autres travaux que j'avais pu faire dans ce même numéro de « Planète-Plus »), malgré l'assentiment, plusieurs fois exprimé, de la direction de « Planète », furent écartées de la version du travail qui devait être publiée.

J.-C. Frère





★

Les mêmes reproches, mais considérablement aggravés, doivent être adressés à l'article publié par M. Sylvain de Wendel sous le titre inattendu de : « Vive la Résistance ». Il n'est pas agréable de critiquer un auteur qui, visiblement, éprouve la plus grande sympathie pour Guénon et n'a donc aucune intention de déformer ses idées. Mais comment demeurer sans réaction en lisant cette esquisse de l'histoire de la Tradition en Occident, par laquelle l'auteur se propose de rechercher « les sources profondes de l'œuvre guénonienne » ? On pourrait même parfois y déceler une sorte d'hostilité contre le christianisme, par exemple lorsqu'il écrit : « Quand se tut la voix puissante du monde antique, et que les Dieux négligés désertèrent les temples ruinés par la rage des chrétiens, toute une conception de l'Univers se trouvait mise en veilleuse dans nos terres d'Occident ». C'est oublier que le christianisme se substitua à une tradition gréco-latine moribonde, et qu'il portait en lui un ésotérisme qu'on perçoit dans les Evangiles, et assez « universel » pour intégrer de très nombreux éléments des traditions auxquelles il avait porté le coup de grâce.

Pour M. de Wendel, le moyen âge c'est la nuit : « Il faudra plus de mille ans à l'Occident, et l'éclosion de cette Renaissance que Guénon détestait tellement, pour qu'en présence des grands textes latins, grecs, arabes et juifs, on s'aperçoive enfin de l'inépuisable trésor que l'on avait maudit (tout au moins officiellement) durant les hautes heures de la foi chrétienne ».

Nous citerons encore d'autres assertions déconcertantes. M. de Wendel semble considérer la Maçonnerie spéculative comme un « progrès » sur la Maçonnerie opérative. Il croit au rôle joué par l'Ordre dans la Révolution française. Il considère comme de « grands initiés » Martinez de Pasqually, Saint-Martin et Willermoz. Il pense que la Maçonnerie « connaissait un grand renouveau au début de ce XXe siècle », et il écrit que Schopenhauer a inclus dans son système de philosophie « des doctrines authentiquement orientales ».

Nous finirons par un passage particulièrement regrettable : « De 1933 à 1945, l'Allemagne va connaître avec le national-socialisme les horreurs d'un feu irrationnel. Toutefois, on ne peut pas ne pas remarquer que Hitler fut le seul homme d'Etat de ce siècle à en appeler à des forces traditionnelles pour mettre son pouvoir en place, [...] Ces quelques mots pour constater que la manifestation du sacré débouchait alors sur la grande scène du monde, et que la plus horrible guerre que connut l'humanité en cette fin de cycle devait être une guerre, en grande partie, d'opposition entre la brutale résurgence d'idées traditionnelles, en l'occurence charriées par les lointaines nostalgies germaniques, face à l'Univers rationnel et progressiste ».

Il est impossible à quiconque a lu et médité René Guénon d'admettre que le « cancer » national-socialiste représente en Europe une résurgence des idées traditionnelles. L'origine de cette attribution illégitime et abusive est parfois ignorée de ceux-là même qui la propagent : c'est la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* qui avait lancé ce « bobard ». Un régime qui, à mesure qu'il étendait sur le monde sa sinistre domination, commençait par supprimer la seule organisation initiatique qui soit commune à tout l'Occident, et qui soumettait à une extermination sans pitié et vraiment démoniaque les derniers vestiges, dans nos pays, des peuples nomades (Juifs et Bohémiens), ne saurait être mû que par les passions brutales les plus « inférieures », et nullement par quoi que ce soi se rattachant à la Tradition.

Mélangées à ces assertions critiquables, on trouve dans l'étude de M. Sylvain de Wendel un assez grand nombre de vues intéressantes, qui font regretter encore davantage la hâte que l'auteur semble avoir mise à rédiger son article. Il faut souhaiter qu'il reprenne sérieusement les principales objections que nous avons eu la tâche peu enviable de lui adresser. L'attrait qu'il ressent visiblement pour la doctrine exposée par Guénon nous donne l'assurance qu'il y a beaucoup à attendre des travaux à venir de cet auteur.

★





Après ces deux articles qui, dans le domaine maçonnique surtout, souffrent d'un manque d'information, nous allons parler maintenant de celui de M. Jean Baylot : « Guénon Maçon ? ». Et tout d'abord nous devons dire notre surprise. Les productions antérieures de cet auteur, et notamment son dernier ouvrage, écrit en collaboration avec le R.P. Riquet, ne pouvaient en aucune façon laisser supposer qu'il eût quelque goût pour la pensée de Guénon. Mais enfin nous devons parler de son article dans *Planète*, et il faut convenir que cet article fait montre, dans son ensemble, d'une évidente compréhension. Il débute ainsi : « Les relations de René Guénon avec la Franc-Maçonnerie institutionnelle apparaissent floues, chaotiques et déroutantes. Nous prouverons ici, quoi que l'on en ait dit, qu'elles ne furent jamais hostiles et que l'œuvre guénonienne demeure essentielle à l'intelligence maçonnique du présent et de l'avenir. Le philosophe de la tradition y exerce un magistère qui n'a pas fini de porter fruit. On oublie cet impact, aux résonnances encore en propagation, pour ne retenir que des incidents mineurs, nés de l'incompréhension, mal interprétés ou amplifiés ».

Il n'y a de réserve à faire que sur un point : Guénon n'est pas « le philosophe de la tradition », il en est un interprète. En tout cas, il est très vrai que les premières activités maçonniques de Guénon sont entourées de brume, — comme le sont les origines de la Maçonnerie elle-même. — Il y a d'autres défectuosités de terminologie dans la suite de l'article. On ne peut dire, par exemple, que Guénon, dans les années 1907 et suivantes, « assemblait les prémices d'une métaphysique originale ». On s'étonne aussi de la considération que M. Baylot semble porter à Papus et à tout ce qui s'agitait autour de lui. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire que « le jeune Guénon aboutit dans ce milieu, ayant rencontré le Maître à l'Ecole des Sciences Hermetiques » (4) ? Parlant de la fondation en 1910 de la revue *La Gnose*, M. Baylot souligne que « ses textes contiennent en puissance tous les grands thèmes autour desquels foisonnera l'œuvre guénonienne ». C'est là une des grandes énigmes de la vie de Guénon. Il ne faut pas oublier qu'il n'avait alors que 23 ans. Peu de temps auparavant, certaines de ses lettres qui ont été publiées ne diffèrent en rien des productions ordinaires des occultistes et même des Maçons politiciens et anticléricaux d'alors. Il s'est passé à cette époque quelque chose qui a transformé de fond en comble l'intellectualité du jeune homme ; et cette transformation s'est répercutée jusque dans sa façon d'écrire, qui devient dès lors, ainsi que M. Jean-Claude Frère l'a fait très justement observer, « celle d'un des grands maîtres du style au XXe siècle ».

(4) L'auteur se réfère aux *Compagnons de la Hiérophanie* de Victor-Emile Michelet ; il semble aussi avoir eu accès aux volumineux ouvrages de Swinburne Clymer, où se trouve reproduit un document du Convent maçonnique spiritualiste de 1908.

Pour nous, cette transformation est liée à la fondation de l'Ordre du Temple rénové, qui suscita les violentes attaques de Téder dans la revue *Hiram* dont Papus était le directeur ; mais les compagnons de Guénon étaient trois et non pas deux, comme l'écrit M. Baylot. Il est très vrai que la campagne de Téder était ridicule ; mais on y trouve aussi des indices qui laissent supposer qu'il y eut là une intervention directe de la contre-initiation. Quant aux « opérations » de l'Ordre du Temple rénové, nous pensons qu'elles ne sont pas sans rapport avec certaines des possibilités envisagées dans *L'Erreur spirite.*

A ce propos, nous nous étonnons que M. Baylot, qui parle abondamment des relations de Guénon avec Papus, Guaita, Sédir et autres occultistes, ne fasse pas mention de celles qu'il entretint avec F.-Ch. Barlet (Albert Faucheux), qui fut un des membres français de la *H.B. of L.*, organisation autrement sérieuse que toutes celles qui faisaient tant de bruit et tant de propagande dans les cercles pseudo-initiatiques parisiens.

Nous ne nous arrêterons pas sur l'esquisse tracée par M. Baylot des événements qui suivirent. Relevons cependant que Guénon n'a pas pu souhaiter « que le catholicisme serve de support ésotérique à l'élite » ; c'est, bien entendu, de support exotérique qu'il était question. Renseignements pris, il s'agissait là d'une coquille typographique.

Venons-en à la conclusion, où l'auteur se demande si la Maçonnerie, en regard du labeur accompli par Guénon pour élever un édifice « à son honneur et à sa gloire » a répondu par un « geste » équivalent. Il écrit : « La réponse est très nettement affirmative. Dans la fraction qui met un soin vigilant à sauvegarder l'essence traditionnelle de l'Ordre maçonnique, nombreux sont ceux qui se réclament de Guénon [...]. La Franc-Maçonnerie, en France, vit un retour assez marqué à ses sources, par besoin, sans que tous ceux qui y aspirent le sachent. Ceux qui le réalisent invoquent Guénon. S'il est constant que les œuvres fortes n'atteignent la vraie consécration qu'après un premier temps d'effacement, l'épreuve fut ici très brève et concluante. L'association de sa pensée à la vie maçonnique est un phénomène irréversible. Une Loge parisienne a nom « La Grande Triade » ; ce choix est sans commentaires. Exemple de l'intérêt qu'il maintint, il lui adressa, lors de sa création, une lettre de souhaits. La Loge demande à ses membres une profession de foi guénonienne (5) qu'elle entretient en cultivant fidélité et intelligence autour des textes. Tout ceci n'est-il pas l'éclatant témoignage des liens de René Guénon et de la Franc-Maçonnerie, attestés par le comportement des deux parties ? [...] Rien n'est plus réconfortant que l'intérêt dont il a honoré — et elle le lui rend avec ferveur — l'institution maçonnique ».

(5) Cette expression est défectueuse. Il ne peut y avoir de « profession de foi » à l'égard d'une doctrine qui ne requiert aucunement la « foi ». En réalité, il avait été convenu que ne seraient admis à « La Grande Triade » que ceux qui auraient acquis une connaissance suffisante des œuvres de Guénon.





Comme on aimerait que la réalité répondît en tous points au tableau esquissé par M. Baylot ! Hélas ! Où est la réponse très nettement affirmative (même limitée à une petite fraction fidèle) dont nous parle l'auteur ? Où est l'attention à ses mises en garde réitérées ? Où est la ferveur ?

Si la Maçonnerie française était vraiment consciente de l'importance capitale qu'a pour elle l'œuvre de Guénon, cela devrait s'exprimer dans les ouvrages, assez nombreux actuellement, que publient les Maçons actifs qui ont leur mot à dire dans leur Loge et dans leur Obédience. Or que voyons-nous ? La plupart de ces ouvrages passent entièrement sous silence le nom même de Guénon. D'autres contestent ses qualifications maçonniques, mettent en doute l'authenticité de son information, ou l'accusent tout simplement de « cécité ». Ne parlons pas de ceux qui préconisent l'abandon du secret maçonnique, ou qui interprètent le symbolisme de l'Ordre à la lumière (si l'on peut dire) de la psychanalyse. D'autre encore militent en faveur de thèses peut sympathiques à Guénon : l'origine exclusivement chrétienne de la Maçonnerie, l'absence de rapport entre l'Art Royal et l'hermétisme, l'irréalité de l'héritage templier, la légitimité des innovations willermoziennes, etc.

De telles constatations peuvent être faites par tous. La chose est d'autant plus regrettable que la Maçonnerie semble être actuellement l'institution la plus apte à « illustrer » pour l'Occident le « message » guénonien, et à briser la « conspiration du silence » soigneusement entretenue autour de ce massage par tout ce qui, de près ou de loin, relève de la mentalité moderne. Nous venons de parler de « conspiration du silence », et c'est ici le lieu de dire pourquoi, en dépit des réserves que nous venons de formuler, l'article de M. Baylot nous semble important. Pour la première fois, en effet, un haut dignitaire de l'Ordre maçonnique proclame « publiquement » l'importance exceptionnelle de l'œuvre de Guénon et la nécessité d'y avoir recours pour permettre à la Maçonnerie d'« assumer » son destin. Une telle prise de position était inattendue ; elle suppose une juste appréciation du « temps » et des « circonstances » ; elle pourrait avoir un certain retentissement. Nous souhaitons vivement qu'il en soit ainsi, et qu'un assez proche avenir vienne confirmer les vues de M. Jean Baylot et démentir les restrictions que nous avons cru devoir y apporter. De toute façon, le « geste » qui vient d'être accompli fera date, pensons-nous, dans l'histoire de la Maçonnerie française.

★

Tout ce numéro de *Planète* est illustré par des photographies de scènes ou de sites orientaux, et en plus, par six portraits de René Guénon, depuis son adolescence jusqu'au lit de la mort. — Pour terminer, M. Jean-Claude Frère a donné une esquisse de l'évolution de la revue *Le Voile d'Isis*, devenu les *Etudes Traditionnelles*, et a commenté succinctement les principales publications des « Editions Traditionnelles ». En ce qui concerne plus particulièrement notre revue, nous tenons à le remercier des paroles très élogieuses qu'il a bien voulu avoir à son égard. Il est très vrai que ses divers collaborateurs — ceux qu'il nomme et ceux qu'il ne nomme pas — s'efforcent avant tout de marcher dans la voie ouverte par Guénon. Dans la mesure où ils y parviennent, cela est pour eux une suffisante récompense.

Denys ROMAN.

— Dans le *Symbolisme* d'octobre-décembre 1969, nous noterons un article de M. Pierre Morlière sur les deux saints Jean. L'auteur remarque que ces deux saints n'apparaissent dans les documents écrits que très tardivement (quelques années avant 1717). Les *Old Charges* les plus anciens n'en font aucune mention, et donnent à l'Ordre comme patrons les Quatre Saints Couronnés. — M. Morlière commente aussi un symbole propre aux Maçonneries de langue anglaise : deux droites parallèles tangentes à un cercle dont le centre est marqué par un point. Les deux parallèles sont assez souvent rapportées aux deux saints Jean ; mais il est loin d'en être toujours ainsi, et dans la Maçonnerie anglaise notamment elles sont dites symboliser Moïse et le roi Salomon. Cela semble avoir intrigué M. Pierre Morlière ; aussi, après avoir estimé normale l'attribution des deux parallèles aux deux saints Jean, il remarque : « On ne peut en dire autant de Moïse et du roi Salomon, leurs rôles traditionnels et historiques se prêtant malaisément à une telle mise en parallèle ! » — Il nous semble, au contraire, que ces deux personnages se prêtent fort bien à illustrer certains aspects du symbolisme de Janus, symbolisme dont les deux saints Jean et leur rôle dans le cycle annuel n'épuisent pas les multiples aspects. De même que le temple de Janus était ouvert pendant la guerre et fermé pendant la paix, Moïse a un rapport évident avec la guerre (en temps que libérateur d'Israël), et Salomon avec la paix. De plus (et ceci a une importance capitale pour l'art de bâtir), Moïse a fait construire le Tabernacle, lieu unique du culte pour les Hébreux alors qu'ils étaient nomades dans le désert, et Salomon a fait construire le Temple, lieu unique du culte pour les Hébreux devenus sédentaires ; nous retrouvons ici le complémentarisme d'Abel et de Caïn. Enfin, on peut dire aussi que Moïse, le « voyant » du Buisson ardent, a un rapport particulier avec le monothéisme,et Salomon avec le « polythéisme » (nous faisons ici allusion à la construction, ordonnée par lui, de temples pour les idoles, acte condamnable du point de vue exotérique, mais qui, de la part d'un tel personnage, doit forcément trouver sa justification dans une « ordonnance » ésotérique. Notons en passant qu'un des indices du caractère supra-confessionnel de la Maçonnerie est le fait que le Vénérable d'une Loge est dit siéger non pas dans la chaire de saint Jean, mais bien « dans la chaire du roi Salomon ».

— Dans le même n°, un long article de M. Jean-Pierre Berger : « Fidèles d'Amour, Templiers et Chevaliers du Graal », nous arrêtera quelque peu, car, comme toutes les études de cet auteur, il touche à des questions de la plus haute importance. M. Berger connaît très bien l'œuvre de Guénon ; mais il a voulu faire des recherches personnelles « afin, dit-il, de confirmer et de préciser l'adhésion que l'on a pu donner à la parole d'un homme en qui il ne serait malgré tout pas raisonnable d'avoir une « foi » aveugle, si digne de confiance qu'il fût dans la quasi totalité des cas ». Il est certain qu'une attitude « passive » n'est pas du tout indiquée pour aborder une telle œuvre ; et personne n'a jamais réclamé pour les vérités traditionnelles une « foi » aveugle. Guénon disait un jour à Oswald Wirth : « En matière de métaphysique, on comprend ou on ne comprend pas ». L'adhésion aux principes, qui se traduit pratiquement par une certaine compréhension du symbolisme (qui est « la langue de la métaphysique »), voilà, en définitive, la principale condition requise pour retirer quelque fruit de la lecture et surtout de l'étude de l'œuvre génonienne, et il est assez vain de se demander si son auteur a cru « sur parole » telle ou telle des allégations d'Henri Martin, d'Aroux, de Rossetti et même de Luigi Valli. L'extraordinaire « érudition » de Guénon, les « matériaux » qu'il tirait de ses lectures dans les cinq principales langues de l'Europe occidentale, tout cela n'était pour lui que des *occasions* qu'il utilisait pour exposer des idées de provenance toute différente. Nous avons connu des guénoniens (ou qui se croyaient tels) qui se disaient « embarrassés » en constatant que Guénon, dans *Autorité spirituelle*, diffère de Dante qui, dans son traité *De la Monarchie*, soutient l'indépendance des deux pouvoirs. De tels « embarras » nous font penser à ces chrétiens qui sont troublés par les contradictions entre certains livres de l'Ancien Testament et par celles, encore plus nombreuses, entre les quatre Evangiles. Quoi qu'il en soit, M. Berger, dans son étude, a voulu examiner de près la question des rapports entre les Fidèles d'Amour et les Templiers, « car, dit-il, il faut bien reconnaître que